TAO TE CHING

(NOVA EDIÇÃO)

D. C. LAU

TRADUÇÃO: AMADEU ANTÓNIO

LAO TZU TAO TE CHING

Traduzido, com introdução, por D. C. LAU

INTRODUÇÃO

O *Lao tzu* tem exercido uma influência no pensamento chinês ao longo dos tempos totalmente desproporcionada em relação à sua extensão. É frequentemente referido como «o livro dos cinco mil caracteres», embora, de facto, na maioria das versões seja ligeiramente mais longo do que isso. É uma obra curta, mesmo tendo em conta o facto de o chinês antigo ser uma língua muito concisa e de o estilo particular em que foi escrito ser, na maior parte das vezes, sucinto ao ponto da obscuridade.

Se o *Lao tzu* é amplamente lido na China como o clássico do pensamento do taoismo, não é menos conhecido no Ocidente através de uma longa linhagem de tradutores. Só em inglês existem bem mais de trinta traduções. O *Lao tzu* é, sem dúvida, de longe a obra mais frequentemente traduzida em chinês, mas infelizmente não se pode dizer que tenha sido da melhor forma servida pelos seus numerosos tradutores, já que a natureza da obra atraiu muitos cujo entusiasmo pelo misticismo oriental superou largamente o seu conhecimento do pensamento chinês ou até da língua chinesa.

O texto do *Lao tzu* está dividido em dois livros. Isto foi feito, provavelmente, apenas para se conformar com a afirmação na biografia de Lao Tzu de que ele escreveu uma obra em dois livros a pedido do Guardião do Passo. De qualquer modo, a divisão em dois livros remonta, pelo menos, ao século I d.C. Temos razões para acreditar que a presente divisão em oitenta e um capítulos — trinta e sete no Livro I e quarenta e quatro no Livro II — também remonta a essa época. No final do século I d.C., a obra era também conhecida pelo título alternativo de *Tao te ching*. Mais especificamente, o Livro I era conhecido como *Tao ching*, e o Livro II como *Te ching*. Esta prática parece não ter mais fundamento do que o mero facto de a primeira palavra no Livro I ser *tao*, enquanto no Livro II a primeira palavra (descontando o adjetivo *shang*, que não tem significado especial) é *te*.

A perspetiva tradicional é a de que o *Lao tzu* foi escrito por um homem chamado Lao Tzu, que era um contemporâneo mais velho de Confúcio (551-479 a.C.). O *locus classicus* desta tradição é a biografia de

Lao Tzu no *Shih chi* (Registos do Historiador), a mais antiga história geral da China, escrita no início do século I a.C. por Ssu-ma Ch'ien:

Lao Tzu era natural do Lugar de Ch'ü Jen, na Aldeia de Li de Hu Hsien, no Estado de Ch'u. O seu apelido era Li, o seu nome próprio era Erh e o seu nome de cortesia era Tan. Ele era o Historiador encarregue dos arquivos em Chou.

Quando Confúcio foi a Chou para lhe pedir que o instruísse nos ritos, Lao Tzu disse: «Aquilo de que falas diz respeito meramente às palavras deixadas por pessoas que já apodreceram juntamente com os seus ossos. Além disso, quando um homem de bem está em harmonia com os tempos, ele sai numa carruagem, mas anda à deriva com o vento quando os tempos lhe são desfavoráveis.

Ouvi dizer que um bom mercador esconde as suas mercadorias num lugar seguro e parece desprovido de posses, ao passo que um homem de bem, embora dotado de grande virtude, exibe uma fisionomia tola. Livra-te da tua arrogância e da tua luxúria, dos teus modos lisonjeiros e da tua ambição excessiva. Tudo isto é prejudicial para a tua pessoa. Isto é tudo o que tenho para te dizer.»

Ao partir, Confúcio disse aos seus discípulos: «Eu sei que um pássaro pode voar, um peixe pode nadar e um animal pode correr. Para aquilo que corre, uma rede pode ser feita; para aquilo que nada, uma linha pode ser feita; para aquilo que voa, uma flecha com corda pode ser feita. Mas a ascensão do dragão ao céu no vento e nas nuvens é algo que está além do meu conhecimento. Hoje vi Lao Tzu, que é talvez como um dragão.»

Lao Tzu cultivou o caminho e a virtude, e os seus ensinamentos visavam o apagamento de si próprio. Ele viveu em Chou durante muito tempo, mas vendo o seu declínio partiu; quando chegou ao Passo, o Guardião do mesmo ficou contente e disse-lhe: «Visto que estás prestes a deixar o mundo para trás, poderias escrever um livro por minha causa?» Como resultado, Lao Tzu escreveu uma obra em dois livros, expondo o significado do caminho e da virtude em cerca de cinco mil caracteres, e depois partiu. Ninguém soube para onde ele foi no fim.

De acordo com uma tradição, Lao Lai Tzu também era natural do Estado de Ch'u. Escreveu um livro em quinze *p'ien*, expondo as aplicações dos ensinamentos da escola taoista, e foi contemporâneo de Confúcio. Lao

Tzu viveu provavelmente até mais de cento e sessenta anos de idade — alguns dizem mesmo mais de duzentos — dado que cultivou o caminho e foi capaz de viver até uma idade avançada.

Cento e vinte e nove anos após a morte de Confúcio, foi registado por um historiador que Tan, o Historiador de Chou, teve uma audiência com o Duque Hsien de Ch'in, durante a qual disse: «Em primeira instância, Ch'in e Chou estavam unidos, e após estarem unidos por quinhentos anos separaram-se, mas setenta anos após a separação um grande senhor feudal irá nascer.»

De acordo com alguns, Tan não era outro senão Lao Tzu, mas de acordo com outros isso não era assim. O mundo é incapaz de saber onde residia a verdade. Lao Tzu era um homem de bem que vivia retirado do mundo.

O filho de Lao Tzu era um de nome Tsung, que serviu como general no exército do Estado de Wei e recebeu o feudo de Tuan Kan. O filho de Tsung era Chu, o filho de Chu era Kung, e o trineto de Kung era Chia. Chia foi um oficial no tempo do Imperador Wen da Dinastia Han. O seu filho Chieh foi Tutor de Ang, Príncipe de Chiao Hsi, e consequentemente estabeleceu a sua casa em Ch'i.

Os seguidores de Lao Tzu tentam menosprezar os confucionistas, e os confucionistas igualmente menosprezam os seguidores de Lao Tzu. Isto pode ser o que se quer dizer quando se afirma que «as pessoas que seguem caminhos diferentes nunca têm nada de útil a dizer umas às outras».

Li Erh «nada faz e o povo transforma-se por si mesmo»; «permanece límpido e quieto e o povo retifica-se por si próprio.»

Na biografia de Confúcio na mesma obra, existe outra versão do seu encontro com Lao Tzu:

Nan-kung Ching-shu de Lu disse ao rei de Lu: «Possa ser concedida permissão ao vosso servo para ir a Chou com Confúcio.» O rei de Lu deu-lhe uma carruagem e dois cavalos, juntamente com um servo, e ele foi [com Confúcio] a Chou para perguntar sobre os ritos. Foi provavelmente nessa altura que conheceram Lao Tzu.

Quando eles partiram, Lao Tzu acompanhou-os na despedida e disse: «Ouvi dizer que os homens de riqueza e estatuto fazem presentes de

dinheiro, enquanto os homens benevolentes fazem presentes de palavras. Eu não fui capaz de conquistar riqueza nem estatuto, mas foi-me imerecidamente concedido o nome de homem benevolente. Estas palavras são o meu presente de despedida: "Há homens com mentes astutas e penetrantes que nunca estão longe da morte. Isto é porque gostam de criticar os outros. Há homens de vasto saber e grande eloquência que se colocam em perigo. Isto é porque expõem as más ações dos outros. Nem um filho nem um súbdito devem olhar para a sua pessoa como sendo sua."»

Quando Ssu-ma Ch'ien se propôs escrever a biografia de Lao Tzu, encontrou tão poucos factos que tudo o que pôde fazer foi reunir as tradições sobre o homem que corriam no seu tempo. Teve dificuldades até com a identidade de Lao Tzu. Ele sugere explicitamente que ele era provavelmente a mesma pessoa que Tan, o Historiador, embora este último tenha vivido mais de um século após a morte de Confúcio. Também deu a entender que havia a possibilidade de Lao Tzu ser Lao Lai Tzu, porque este último também era natural de Ch'u e autor de uma obra taoista.

Finalmente, identifica Lao Tzu como o pai de um tal Tuan-kan Tsung, cujos descendentes ainda viviam no seu próprio tempo. Ele expressa as suas próprias dúvidas e receios quando diz: «Lao Tzu viveu provavelmente até mais de cento e sessenta anos de idade — alguns dizem mesmo mais de duzentos — dado que cultivou o caminho e foi capaz de viver até uma idade avançada.»

Ele mostra-se pouco convicto na sua identificação de Lao Tzu com Tan, o Historiador, ao acrescentar: «O mundo é incapaz de saber onde residia a verdade.» Quando prossegue dizendo: «Lao Tzu era um homem de bem que vivia retirado do mundo», está tacitamente a oferecer uma explicação para a falta de informação fiável nesta biografia.

À parte a afirmação de que o nome de Lao Tzu era Tan e que o seu estado natal era Ch'u, existem apenas dois alegados factos em toda a biografia. O primeiro é o encontro entre Lao Tzu e Confúcio, no qual Confúcio pediu para ser instruído nos ritos. O segundo é a viagem de Lao Tzu para oeste através do Passo e a escrita de um livro a pedido do Guardião do Passo.

Nenhum destes dois alegados factos está registado em qualquer obra sobrevivente cuja data seja indubitavelmente antiga. Na minha perspetiva,

ambas as tradições não se tornaram amplamente conhecidas ou aceites senão no período entre 280 e 240 a.C., e não existem fortes razões para acreditar que tenham sido fundadas em factos. Com toda a probabilidade, Lao Tzu não foi de todo uma figura histórica. Uma vez que deixamos de olhar para Lao Tzu como uma personagem histórica e para o *Lao tzu* como tendo sido escrito por ele, começamos a ver certas características relativas a ambos que apontam para uma visão mais razoável.

Numa fase muito precoce, Confúcio passou a ser conhecido como um sábio e, naturalmente, começaram a contar-se histórias sobre ele, algumas das quais tiveram sem dúvida origem em círculos hostis. Destas, havia um género particular que era popular. Este consistia em histórias sobre os encontros de Confúcio com eremitas que troçavam dele. A história de Lao Tzu é apenas uma dessas histórias e Lao Tzu era apenas um entre vários desses eremitas. Dado que tais histórias não podem ser tomadas seriamente como evidência histórica, não temos razões para acreditar que Lao Tzu tenha sido uma pessoa real.

Além disso, no período que abrange a segunda metade do século IV e a primeira metade do século III a.C., existiram pelo menos duas obras com títulos que significam «ancião» e «homem velho de sabedoria madura». Não pode ser acidental que «Lao Tzu» também tenha o significado de «homem velho». Parece haver um género de literatura neste período ao qual tais títulos eram dados. Isto deve-se provavelmente ao facto de estas obras consistirem em ditos que incorporam um tipo de sabedoria que está associado à velhice. Não há razão para supor que os títulos impliquem que estas obras tenham sido escritas por indivíduos. São mais bem vistas como antologias que foram compiladas a partir de passagens curtas por um editor ou por uma série de editores. A maioria destas passagens curtas reflete as doutrinas da época, mas algumas representam ditos de considerável antiguidade.

É provavelmente por «Lao Tzu» ter calhado ser o nome de um dos eremitas nas histórias confucionistas e também ter figurado como o título de uma destas antologias de ditos sábios que o *Lao tzu* foi o único a sobreviver e é atribuído a um homem que instruiu Confúcio nos ritos.

O período em que o *Lao tzu* e outras obras do mesmo género foram produzidos foi certamente uma era de ouro do pensamento chinês. Escolas de pensamento proliferaram, a tal ponto que são frequentemente referidas

como «as cem escolas». Eruditos e filósofos que pudessem reivindicar qualquer originalidade de ideias conquistavam preferência bem como prestígio. Isto pode ser visto pela reunião de mentes brilhantes em Chi Hsia sob o patrocínio do Rei Wei (356-320 a.C.) e do Rei Hsüan (319-301 a.C.) do estado de Ch'i. Como veremos, no *Lao tzu* encontram-se muitas ideias que estavam associadas a um ou outro dos pensadores deste período.

Nesta altura, os sistemas de pensamento fundados por Confúcio, Mo Tzu (que floresceu no século V a.C.) e Yang Chu (que floresceu no século IV a.C.) eram as «escolas proeminentes». Confúcio ensinou um modo de vida no qual a moralidade ocupa uma posição suprema. É demonstrado que a moralidade não tem qualquer ligação com o interesse próprio. De facto, as exigências da moralidade sobre um homem são categóricas. Se necessário, ele tem de sacrificar até a sua vida ao fazer o que está certo. A perspetiva de Confúcio relativa aos deveres reais que um homem tem era tradicional. Um homem nasce inserido em certas relações e, consequentemente, tem certos deveres. Por exemplo, tem um dever de lealdade para com o seu senhor, um dever filial para com os seus pais, um dever de ajudar os seus amigos e um dever de humanidade comum para com os seus semelhantes. Estes deveres não são de igual rigor. O dever de um homem para com o seu senhor e pais vem antes do seu dever para com os seus amigos e semelhantes humanos.

Mo Tzu começou provavelmente a vida como um confucionista, mas gradualmente ficou insatisfeito com alguns dos dogmas do confucionismo. Ele viu que, enquanto houvesse deveres variando em rigor, haveria inevitavelmente discriminação, e o conflito não poderia ser completamente evitado. Pode acontecer que um homem tenha de fazer algo prejudicial a outro porque o seu dever para com os seus pais assim o exige.

Para evitar que este tipo de situação surgisse, Mo Tzu defendeu o «amor sem discriminação». Um homem deveria amar os outros como a si mesmo e também os pais deles como os seus próprios. Mo Tzu também colocou maior ênfase do que os confucionistas posteriores na doutrina de que os homens de valor deveriam deter a autoridade.

Confúcio era também tradicional na sua atitude em relação a *t'ien* (céu). O céu era para ele, vagamente, uma presença divina, cujo decreto era o de que os homens deveriam ser morais. Mo Tzu tinha uma inclinação mental muito mais religiosa. A sua conceção de céu era o mais próximo de

um Deus pessoal que se pode encontrar no antigo pensamento chinês. Para ele, é a vontade do céu que os homens se amem uns aos outros sem discriminação, e aqueles que não o fizerem serão punidos. A atitude de Confúcio e Mo Tzu em relação ao céu é algo de que nos teremos de lembrar quando passarmos a examinar o conceito de *tao* (caminho) no *Lao tzu*.

No caso de Yang Chu, infelizmente não temos nenhuma obra sobrevivente que represente a sua escola. De acordo com os escritos de outros pensadores, alguns dos quais não eram certamente simpatizantes, Yang Chu defendia um egoísmo radical. Teremos oportunidade de regressar a este tópico e discutir a natureza precisa deste egoísmo. Tudo o que precisamos de dizer aqui é que foi sugerido que o *Lao tzu* representa um desenvolvimento da escola de Yang Chu. Quer isto seja inteiramente justificado quer não, existem certamente passagens no *Lao tzu* que são mais bem compreendidas no espírito do egoísmo de Yang Chu. Esse é o contexto contra o qual o *Lao tzu* deve ser compreendido.

Na minha perspetiva, não só o *Lao tzu* é uma antologia, como até os capítulos individuais são habitualmente compostos por passagens mais curtas cuja ligação entre si é, na melhor das hipóteses, ténue; para lidar, então, com o pensamento contido na obra, é necessário tomar estas secções curtas, em vez dos capítulos, como unidades, já que a obra na sua forma atual deve ter sido compilada por uma série de editores a partir dessas secções curtas. Também decorre da nossa visão da obra como uma antologia que não podemos esperar que o pensamento nela contido seja um sistema estreitamente unido, embora a maior parte da obra possa mostrar alguma tendência comum de pensamento que pode ser descrita como taoista no sentido amplo do termo.

Visto que não podemos esperar um elevado grau de coesão no pensamento, a forma mais sensata de apresentar um relato do mesmo é lidar com os vários conceitos-chave e relacioná-los sempre que possível, mas também apontar inconsistências quando estas são obstinadamente irreconciliáveis.

Uma boa maneira de começar este relato é selecionar os conceitos que estavam, desde os tempos antigos, associados a Lao Tzu ou ao *Lao tzu* (em chinês não existe distinção linguística entre os dois e por isso é impossível

saber se é ao homem ou ao livro que se faz referência quando o nome «Lao Tzu» ocorre).

A partir do facto de a escola de pensamento que se supõe ter sido fundada por Lao Tzu ser conhecida como taoismo (*tao chia*, a escola do caminho), pode ver-se que o *tao* era considerado o conceito central no pensamento contido no *Lao tzu*. O capítulo de abertura do *Lao tzu* começa com uma caracterização importante do *tao*:

O caminho que pode ser falado Não é o caminho constante.

Por outras palavras, o *tao* que pode ser descrito, citado como autoridade e louvado não é o caminho imutável. Este ponto é repetido no capítulo XXXII:

O caminho é para sempre inominável,

e novamente no capítulo XLI:

O caminho oculta-se ao ser inominável.

Não há nome que seja aplicável ao *tao* porque a linguagem é totalmente inadequada para tal propósito. E no entanto, se o *tao* há de ser de todo ensinado, algum meio, por muito inadequado que seja, deve ser encontrado para dar uma ideia de como ele é. Esta é uma tarefa difícil, pois até o termo «*tao*» não é o seu nome próprio, mas sim um nome que usamos por falta de algo melhor, e se insistirmos em caraterizá-lo de alguma maneira só o podemos descrever, não inteiramente de forma apropriada, como «grande» (XXV).

A dificuldade de encontrar uma linguagem apropriada para descrever o *tao* reside no facto de que, embora o *tao* seja concebido como aquilo que é responsável tanto pela criação como pela sustentação do universo, a descrição que o taoista visava era uma descrição em termos de qualidades tangíveis, como se o *tao* fosse uma coisa concreta.

No capítulo XLII, é dito:

O caminho gera o um; o um gera o dois; o dois gera o três; o três gera as miríades de criaturas.

Embora aqui seja dito que «o caminho gera o um», «o Um» é, de facto, muito frequentemente usado como outro nome para o «*tao*».

Compreendido desta maneira, podemos ver que é «o Um» ou o «*tao*» que é responsável por criar bem como por sustentar o universo.

Antigamente, estes passaram a possuir o Um: O Céu, em virtude do Um, é límpido; A Terra, em virtude do Um, é firme; Os Deuses, em virtude do Um, têm as suas potências; O vale, em virtude do Um, é pleno; As miríades de criaturas, em virtude do Um, estão vivas; Os Senhores e os príncipes, em virtude do Um, tornam-se líderes no império. É o Um que faz com que estes sejam o que são. (xxxix)

O argumento é reforçado pelo que se segue imediatamente.

Sem o que o torna límpido, o céu poderia fender-se; Sem o que a torna firme, a terra poderia afundar-se; Sem o que lhes dá as suas potências, os deuses poderiam esgotar-se; Sem o que o torna pleno, o vale poderia secar; Sem o que as mantém vivas, as miríades de criaturas poderiam perecer; Sem o que os torna líderes, os senhores e os príncipes poderiam cair.

Se isto, que está por trás do universo, também tiver de ser descrito em termos físicos, este é o resultado:

A sua parte superior não é deslumbrante; A sua parte inferior não é obscura. Vagamente visível, não pode ser nomeado E regressa àquilo que é sem substância. Isto é chamado a forma que não tem forma. A imagem que é sem substância. Isto é chamado indistinto e sombrio. Aproxima-te dele e não verás a sua cabeça; Segue atrás dele e não verás a sua retaguarda (xiv).

Como uma coisa, o caminho é Sombrio, indistinto. Indistinto e sombrio. Contudo, dentro dele há uma imagem; Sombrio e indistinto. Contudo, dentro dele há uma substância. Ténue e escuro. Contudo, dentro dele há uma essência. Esta essência é inteiramente genuína E dentro dela há algo que pode ser testado (xxi).

Existe uma coisa confusamente formada. Nascida antes do céu e da terra. Silenciosa e vazia Permanece só e não muda. Gira e não se cansa. (xxv)

A partir destas passagens, podemos ver que a entidade chamada *tao* existia antes de o universo passar a existir. Isto, para o autor, é um facto absolutamente indiscutível. Ele possui uma essência que é genuína, e esta genuinidade é atestada pela existência do universo que produziu e continua a sustentar. Mas, para além disto, não há nada que possamos dizer sobre o

tao. A dificuldade é indicada ao dizer-se que ele é «sombrio e indistinto», que é «a forma que não tem forma, a imagem que é sem substância». Na verdade, até dizer que ele produziu o universo é enganador. Não produziu o universo da mesma maneira que um pai produz um filho.

Profundo, é como o antepassado das miríades de criaturas. (iv, 11) Modela o antepassado de Deus. (iv, 13)

Dizer que ele é «como» o antepassado das miríades de criaturas e que «modela» o antepassado de Deus é dizer que o *tao* produziu o universo apenas num sentido figurado.

Para a dificuldade de descrever o *tao*, existe uma interpretação tradicional que é bastante antiga, mas para a qual não se encontra apoio explícito no próprio *Lao tzu*. Esta baseia-se na conceção de termos opostos que, como veremos, desempenham um papel importante no pensamento do *Lao tzu*. Se usarmos um termo para descrever o atributo de uma coisa, existe também um termo oposto a este que é adequado para descrever o atributo de alguma outra coisa. Descrevemos uma coisa como forte, mas também descrevemos outra coisa como fraca.

Da mesma forma para o longo e o curto, o alto e o baixo, e todos os pares de opostos concebíveis. Ora, se quisermos caraterizar o *tao*, temos de usar tais termos e, no entanto, nenhum deles é apropriado, pois se o *tao* é responsável pelo facto de o forte ser forte, não é menos responsável pelo facto de o fraco ser fraco. Argumenta-se que, para ser responsável pelo facto de o forte ser forte, o *tao* deve, em algum sentido, ser ele próprio também forte; e, no entanto, não seria correto descrevê-lo como forte porque, como é igualmente responsável pelo facto de o fraco ser fraco, deve, em algum sentido, ser ele próprio também fraco.

Assim, podemos ver que nenhum termo pode ser aplicado ao *tao* porque todos os termos são específicos, e o específico, se aplicado ao *tao*, imporá uma limitação ao alcance da sua função. E o *tao* que é limitado na sua função já não pode servir como o *tao* que sustenta o universo múltiplo.

Não existe apoio textual real para tal interpretação no *Lao tzu*, mas, em toda a justiça, também deve ser apontado que nada no texto é inconsistente com esta interpretação. Quer esta seja uma interpretação correta da intenção original do *Lao tzu* quer não, ela é uma interpretação possível e tem o mérito de ser filosoficamente interessante. Forma um

contraste marcante com o tipo de raciocínio metafísico na tradição ocidental de que Platão é um exemplo proeminente. Segundo Platão, os objetos do mundo sensível são irreais na medida em que se pode dizer, ao mesmo tempo, de qualquer um deles, que ele é tanto A como não-A.

Não existe nenhum objeto neste mundo, por mais redondo que seja, do que qual não possamos dizer, ao mesmo tempo, que não é redondo. Portanto, falha em ser totalmente redondo e, por isso, verdadeiramente real. As Formas, por outro lado, são verdadeiramente reais porque é um absurdo dizer da Forma da Redondeza que ela não é redonda. O que em Platão qualifica as Formas para a realidade é precisamente aquilo que desqualificaria o *tao* de ser o caminho imutável.

A perspetiva de Platão resulta numa pluralidade de Formas, cada uma distinta em caráter de todas as outras, enquanto na visão taoista pode haver, e há, apenas um *tao*. A vantagem parece residir com o taoista, dado que Platão foi, no fim, incapaz de se manter satisfeito com uma pluralidade de Formas e teve de introduzir a Forma do Bem como um princípio unificador, embora a forma como esta unificação foi engendrada não seja de todo clara.

Mais uma vez, a insistência de Platão de que, sobre qualquer coisa real, devemos ser capazes de fazer uma afirmação com a exclusão da sua contraditória parece derivar do seu pressuposto de que o totalmente real deve ser totalmente cognoscível. Aqui, mais uma vez, o taoista assume a posição oposta e olha para o *tao* como incognoscível. Como antes, a vantagem parece residir com o taoista. Não há razão para assumirmos que o totalmente real é totalmente cognoscível, particularmente quando o real é pensado como transcendente. O único inconveniente em dizer que o real é incognoscível é que decorre daqui que a verdade também deve ser inefável. E isto o taoista está inteiramente preparado para aceitar.

Pode haver alguma dúvida se a interpretação acabada de expor era a pretendida no *Lao tzu*, mas não há dúvida de que no *Lao tzu* os termos opostos não são tratados como igualmente inadequados na descrição do *tao*. Se tomarmos pares de termos opostos como o Algo e o Nada, o alto e o baixo, o longo e o curto, e assim por diante, podemos ter duas classes, compreendendo cada uma delas um dos dois termos em cada par.

Podemos chamar ao Algo, ao alto e ao longo os termos superiores, e ao Nada, ao baixo e ao curto os termos inferiores. É claro que no *Lao tzu* os termos inferiores são pensados como muito mais úteis ou, pelo menos, muito menos enganadores como descrições do *tao*. Por exemplo, o Nada é frequentemente usado para indicar o *tao*.

A miríade de criaturas no mundo nascem do Algo, e o Algo do Nada. (xl, 89)

Podemos facilmente compreender por que razão os termos inferiores são preferidos, pois estes termos são muito frequentemente expressos numa forma negativa, e os termos negativos não têm a mesma função limitadora que os termos positivos têm, e, como vimos, é a função limitadora que torna os termos específicos inadequados para descrever o *tao*.

Além do Nada, existem outros termos inferiores que são importantes no *Lao tzu*, mas teremos de regressar a eles mais tarde. Por enquanto, é o uso do Nada como uma indicação da natureza do *tao* que nos interessa, pois isto é parte integrante da diferença entre a visão taoista e as visões filosóficas que encontramos no Ocidente.

Na tradição ocidental, até ao início do presente século, pelo menos, foi geralmente assumido que apenas o que existe pode ser real, a tal ponto que quando, a certa altura, foi negada a existência aos universais, teve de se inventar uma subsistência *ad hoc* para lhes dar realidade. Com o taoista, porém, tudo o que tem existência não pode ser real, pois tudo o que existe também sofre das limitações do específico. Daí que se pense ser muito menos enganador dizer do *tao* que ele é como o Nada, embora, estritamente falando, o *tao* não possa ser mais parecido com o Nada do que é parecido com o Algo.

A conceção do *tao* como o criador do universo é interessante porque, tanto quanto sabemos, esta foi uma inovação do período dos Reinos Combatentes, e o *Lao tzu* é uma das obras onde ela se encontra. Tradicionalmente, o papel de criador pertencia ao céu (*t'ien*). Assim era desde os tempos mais remotos. Céu era o termo usado nas obras sobreviventes mais antigas, o Livro das Odes e o Livro da História. É o termo usado nos Analectos de Confúcio e no *Mo tzu*, e continuou a ser usado no Mêncio e até no *Hsün tzu*, onde, sob a influência do pensamento taoista, o termo tinha sofrido uma mudança significativa no significado.

O que é interessante é que, mesmo no *Chuang tzu*, a par do *tao*, o céu continuou a ser um termo-chave. Isto pode ser visto pela observação no *Hsün tzu* (capítulo 21) de que Chuang Tzu foi impedido de compreender a importância do homem devido à sua obsessão com a importância do céu, e isto é confirmado pela impressão que se tem ao ler o *Chuang tzu*, onde o céu é certamente um dos conceitos mais importantes, se não o mais importante.

Nestas obras onde o conceito de céu permanece central, o termo *tao* é sempre usado no sentido de «o caminho de alguma coisa», mesmo quando é usado sem qualificações. Em relação ao céu, significa o caminho que o céu segue, e em relação ao homem significa o caminho que ele deve seguir, quer seja na condução da sua própria vida quer seja no governo do estado.

No *Lao tzu*, o *tao* já não é «o caminho de alguma coisa», mas sim uma entidade completamente independente, e substitui o céu em todas as suas funções. Mas o *tao* é também o caminho seguido pelo universo inanimado, bem como pelo homem. Como resultado, ao ler o *Lao tzu*, por vezes tem-se a sensação de que a linha de separação está esbatida entre o *tao* como uma entidade e o *tao* como um princípio abstrato que é seguido. Estes dois confundem-se porque partilham em comum a característica de transcender os sentidos. Esta é uma confusão não muito diferente da mencionada no capítulo xiv:

O que não pode ser visto é chamado evanescente; O que não pode ser ouvido é chamado rarefeito; O que não pode ser tocado é chamado diminuto. Estes três não podem ser sondados E por isso são confundidos e olhados como um só.

Dado que no *Lao tzu* o termo *tao* substituiu, para todos os efeitos práticos, o céu, é curioso notar que a frase «o caminho do céu» ocorre uma série de vezes. Nalguns casos, pelo menos, o uso desta frase parece indicar que a passagem pertence a uma tradição algo diferente e, muito provavelmente, mais antiga. À parte dois usos nos capítulos ix e lvii que não são típicos, a frase ocorre apenas nos últimos dez capítulos, nalguns dos quais as ideias contidas parecem ser contrárias à perspetiva que se tem do *tao* no *Lao tzu* em geral. No capítulo lxxvii encontramos:

Não é o caminho do céu como o esticar de um arco? O alto ele pressiona para baixo. O baixo ele eleva; O excessivo ele tira. Ao deficiente

ele dá. É o caminho do céu tirar àquele que tem em excesso a fim de compensar o que é deficiente.

Depois, no capítulo lxxix:

É o caminho do céu não mostrar favoritismo. Está para sempre do lado do homem bom.

Nestas passagens, o céu é concebido como intervindo ativamente na reparação das iniquidades deste mundo. Está sempre do lado do bom e do oprimido. Isto vai contra a perspetiva do *tao* que geralmente se encontra no livro como algo não pessoal e amoral.

Ao substituir o conceito de céu pelo do *tao*, embora o *Lao tzu* se afaste da maioria das obras antigas, incluindo até certo ponto o próprio *Chuang tzu*, não é de modo algum único. Neste aspeto, mostra uma certa afinidade com um grupo de capítulos (12, 36 a 38, e 49) no *Kuan tzu*, outra obra, provavelmente do mesmo período, que também é uma antologia de escritos antigos. Estes capítulos foram, em anos recentes, considerados por alguns estudiosos como representando os ensinamentos da escola de Sung K'eng e Yin Wen.

Sung K'eng é certamente mencionado tanto no Mêncio como no *Hsün tzu*, e é provavelmente o mesmo que o Sung Jung Tzu mencionado no *Chuang tzu*. Não há dúvida de que, na sua forte oposição à guerra e na sua tentativa de convencer as pessoas de que elas não desejam, de facto, muito, ele estava muito próximo da escola moísta. No entanto, no capítulo bibliográfico do *Han shu* (História da Dinastia Han Ocidental) por Pan Ku (32-92 d.C.), o comentário sobre Sung K'eng é o de que ele defendia perspetivas de Huang e Lao, por outras palavras, perspetivas taoistas. Isto parece ser uma indicação de que existia alguma ligação entre as primeiras escolas taoistas e os moístas posteriores.

Embora no *Lao tzu* o *tao* que substitui o céu tenha deixado de ser uma inteligência e de ser moral, não obstante, o *Lao tzu* continuou na tradição de que o homem deve moldar o seu comportamento pelo céu, só que aqui ele é instado a moldar-se pelo *tao*. Para fazer isto, devemos primeiro descobrir como o *tao* funciona. Embora se diga que o *tao* não deixa nada por fazer ao não recorrer a nenhuma ação, existem indicações de como ele opera.

Voltar atrás é como o caminho se move; A fraqueza é o meio que o caminho emprega. (xl, 88)

Isto resume a maneira como o *tao* funciona. Que a «fraqueza» e outros conceitos afins são importantes no *Lao tzu* pode ser visto pela forma como o pensamento do *Lao tzu* é resumido em duas obras. No *Lü shih ch'un ch'iu* (*chüan* 17, parte 7) diz-se que Lao Tan valorizava «o submisso (*jou*)», enquanto no *Hsün tzu* (capítulo 17) diz-se que Lao Tzu viu o valor de «o curvado», mas não o de «o reto». O fraco, o submisso, o curvado, estes são os conceitos importantes no *Lao tzu* porque estas são as qualidades que o *tao* exibe.

O movimento do *tao* é descrito como «voltar atrás». Isto é habitualmente interpretado como significando que o *tao* faz com que todas as coisas passem por um processo de mudança cíclica. O que é fraco desenvolve-se inevitavelmente em algo forte, mas quando este processo de desenvolvimento atinge o seu limite, o processo oposto de declínio instala-se e o que é forte torna-se mais uma vez algo fraco, e o declínio atinge o seu limite mais baixo apenas para dar lugar mais uma vez ao desenvolvimento. Assim, existe um ciclo interminável de desenvolvimento e declínio.

Existe uma outra teoria relativa ao submisso e ao fraco que é igualmente proeminente no *Lao tzu*. O submisso e o fraco vencem o duro e o forte. Mais uma vez, a isto é habitualmente dada uma interpretação cíclica que se liga à da teoria da mudança. O fraco vence o forte e, ao fazê-lo, torna-se ele próprio forte e assim cai vítima, por sua vez, do fraco.

Toda esta interpretação parece bastante razoável à primeira vista, mas assim que olhamos mais atentamente para o valor do submisso e do fraco, damo-nos conta de certas dificuldades. O preceito no *Lao tzu* é o de que devemos «agarrar-nos firmemente ao submisso». Mas será o preceito sustentável se a interpretação cíclica estiver correta? Se somos exortados a agarrar-nos firmemente ao submisso porque no conflito entre o duro e o submisso é este último que emerge triunfante, não será este triunfo de curta duração se o submisso se tornar duro na hora do seu triunfo? Isto, se fosse verdade, tornaria impossível pôr o preceito em prática.

Além disso, se a mudança é cíclica e uma coisa que atinge o limite numa direção reverterá na direção oposta, então o preceito é tanto inútil

como impraticável. É inútil, se tanto o desenvolvimento como o declínio são inevitáveis, visto que o propósito é, em primeira instância, evitar o declínio; e impraticável, se defende que devemos permanecer estacionários num mundo de mudança inexorável e incessante. Como este preceito de se agarrar firmemente ao submisso parece central para os ensinamentos no *Lao tzu*, é a interpretação cíclica que tem de ser abandonada.

É necessário, então, reinterpretar tanto o processo de mudança como a natureza da vitória que o submisso obtém sobre o duro. Primeiro, na linha

Voltar atrás é como o caminho se move,

notamos que o termo usado é «voltar atrás». Voltar atrás é «regressar às próprias raízes», e as raízes de alguém são, naturalmente, o submisso e o fraco. Tudo o que é dito é que uma coisa, uma vez que tenha atingido os limites do desenvolvimento, regressará às suas raízes, ou seja, declinará. Isto é inevitável. Nada é dito sobre o desenvolvimento ser igualmente inevitável uma vez que se tenha regressado às próprias raízes. Por outras palavras, nunca é dito que o processo de mudança é cíclica. Na verdade, não só o desenvolvimento não é inevitável, como é um processo lento e gradual, cada passo do qual tem de ser sustentado por um esforço deliberado.

O desenvolvimento e o declínio são totalmente diferentes na sua natureza. O desenvolvimento é lento e gradual; o declínio é rápido e abrupto. O desenvolvimento só pode ser alcançado por um esforço deliberado; o declínio surge natural e inexoravelmente. Em vez de um carrossel, o processo de mudança é como um escorga de crianças. Sobe-se laboriosamente até ao topo, mas uma vez ultrapassada a borda, o movimento descendente é rápido, abrupto, inevitável e completo. Isto torna não apenas possível, mas também útil, seguir o preceito de se agarrar firmemente ao submisso.

Pode-se seguir o preceito recusando fazer o esforço necessário para o desenvolvimento e, em circunstâncias invulgares, fazendo um esforço positivo para derrotar tal desenvolvimento. Um homem pobre pode permanecer pobre simplesmente não fazendo o esforço para adquirir riqueza, mas caso lhe seja deixada, contra a sua vontade, uma grande herança por um tio não taoista, ele pode ainda agarrar-se obstinadamente à sua pobreza dando o dinheiro. O objetivo de se agarrar firmemente ao

submisso é evitar a queda caso se venha a ser duro, pois numa queda, seja da riqueza seja do poder, tende-se — pelo menos nos tempos turbulentos do período dos Reinos Combatentes — a perder a vida como consequência.

Esta é a razão para defender que se deve tanto «conhecer o contentamento» como «conhecer o momento de parar».

Conhece o contentamento E não sofrerás nenhuma desonra; Conhece o momento de parar E não encontrarás nenhum perigo. Poderás então durar. (xliv, 100)

Mais uma vez, no capítulo xxxiii:

Aquele que conhece o contentamento é rico.

Este ponto é colocado de forma ainda mais vigorosa no capítulo xlvi:

Não há crime maior do que ter desejos a mais; Não há desastre maior do que não estar contente; Não há desgraça maior do que ser cobiçoso.

Embora o desenvolvimento seja uma subida íngreme que exige um esforço deliberado para se sustentar a cada passo, o impulso para tal esforço é grande e está universalmente presente no homem. O homem é incitado pelo desejo e pela cobiça a querer sempre uma maior gratificação, pelo que é necessário contrariar as suas tendências naturais através das lições de «conhecer o contentamento» e «conhecer o momento de parar». Apenas quando um homem se dá conta de que tem o suficiente é que pode aprender a não ambicionar a conquista de maior riqueza e de um estatuto mais elevado, cuja busca incessante terminará apenas no desastre.

Resta ainda explicar a vitória do submisso e do fraco sobre o duro e o forte de uma forma que seja consistente com o preceito de se agarrar firmemente ao submisso. A explicação reside no facto de que, ao alcançarem a vitória sobre o duro e o forte, o submisso e o fraco não se tornam os seus opostos. Para compreender isto, devemos ter em mente o facto de que no *Lao tzu* um termo é frequentemente usado em dois sentidos, o comum e o taoista. «Vitória» é um desses termos. No sentido comum da palavra, é o forte que ganha a «vitória» sobre o fraco. Neste sentido, a vitória não pode ser garantida indefinidamente, pois por mais forte que uma coisa seja, é inevitável que um dia encontre alguém mais do que à sua altura.

O sentido taoista da palavra «vitória», em contraste, é algo paradoxal. O fraco não disputa, e por isso ninguém no mundo pode armar uma contenda com ele. Se alguém nunca disputa, isto pelo menos garante que nunca sofrerá uma derrota. Pode-se até desgastar a resistência do opositor mais forte através desta arma passiva da não disputa, ou pelo menos esperar que ele encontre a derrota às mãos de alguém mais forte. É neste sentido que o submisso e o fraco obtêm a «vitória» sobre o duro e o forte.

Agarrar-se firmemente ao submisso é chamado força. (lii, 119)

«A virtude da não disputa» permite a um homem «vencer o seu inimigo sem entrar em conflito» (lxviii). Existem muitas passagens em louvor desta «virtude da não disputa».

É porque ele não disputa que ninguém no império está em posição de disputar com ele. (xxii; também lxvi)

É porque ele não disputa que nunca está em falta. (viii)

Como vimos, o valor do preceito taoista de se agarrar firmemente ao submisso reside na sua utilidade como um meio para a sobrevivência. Sendo este o caso, podemos sentir que o *Lao tzu* atribui uma importância excessiva à sobrevivência. Este sentimento mostra que não conseguimos compreender o ambiente que produziu os medos e as esperanças que se cristalizaram em tal preceito. Os séculos em que o *Lao tzu* foi produzido foram certamente tempos turbulentos. A China estava dividida numa série de estados, para todos os efeitos autónomos, constantemente envolvidos em guerras de crescente alcance e ferocidade uns com os outros. Para o homem comum, a sobrevivência era um problema real e premente. Foi para a solução deste problema de sobrevivência que grande parte da sabedoria do *Lao tzu* foi direcionada. Para o taoista:

Aquele que vive todos os seus dias teve uma vida longa. (xxxiii)

A menos que se possa sentir alguma simpatia pelas aspirações de homens que nunca podiam ter a certeza, de um dia para o outro, se conseguiriam manter-se vivos, o preceito parecerá singularmente negativo e pessimista.

Existe uma série de passagens pacifistas no *Lao tzu* onde se pode detetar uma preocupação apaixonada com o destino do homem comum em tempos de guerra.

As armas são instrumentos de mau augúrio... Quando grandes números de pessoas são mortas, deve-se chorar por elas com tristeza. Quando vitorioso na guerra, devem-se observar os ritos de luto. (xxxi)

Mais uma vez:

Onde as tropas acamparam

Crescerão os espinheiros;

No rasto de um exército poderoso

Más colheitas seguem-se sem falta. (xxx)

O uso de armas é um remédio desesperado, e deve-se recorrer a ele «apenas quando não houver escolha» (xxx), e «de dois lados que levantam armas um contra o outro, é aquele que está consumido pela dor que vence» (lxix).

Existe também uma advertência solene aos governantes de que, se o povo for implacavelmente oprimido, chega-se a um ponto em que este poderá nem sequer desejar sobreviver. Quando isso acontecer, o governante ver-se-á desprovido da única ferramenta eficaz de opressão.

Quando o povo não tem medo da morte, por que razão assustá-lo com a morte? (lxxiv)

Além disso, se alguma vez chegar o momento em que as pessoas já não temam a morte, então algo terrível acontecerá, e não será apenas o povo a sofrer. O governante perecerá com eles:

Quando ao povo falta um sentido adequado de temor, então uma visitação terrível descerá sobre ele. (lxxu)

Na sua preocupação com o homem comum, o *Lao tzu* mostra algumas semelhanças com as obras de Hobbes, que, à sua maneira, estava igualmente preocupado com o problema da sobrevivência, como se pode ver pela observação de abertura na sua autobiografia de que a sua mãe deu à luz gémeos, ele próprio e o medo. Mas se o motivo do medo é o mesmo, a solução oferecida é totalmente diferente. No seu *Leviatã*, Hobbes propõe-se conceber um sistema político que oferecesse segurança para o homem comum, enquanto no *Lao tzu* existem apenas preceitos para ajudar o homem comum a sobreviver na situação perigosa em que se encontra.

Talvez isto se deva ao facto de que, para o taoista, a única esperança de um mundo que ofereça segurança ao homem comum reside na conversão de algum governante ao taoismo, e ele não se mostra excessivamente otimista quanto às probabilidades de isto se realizar. De qualquer modo, poderá passar muito tempo antes que isto aconteça e é necessário que o homem comum tenha preceitos pelos quais viver que lhe permitam sobreviver entretanto. Estes preceitos baseiam-se no valor da mansidão para a sobrevivência. Que mesmo a mansidão não é um meio infalível foi uma lição que apenas se encontrou em partes do *Chuang tzu*.

Quase todos os antigos pensadores chineses estavam preocupados com a maneira como se deve conduzir a vida, e isto nunca se limitou à conduta no sentido pessoal, mas abrangia também a arte de governar. A política e a ética, para os chineses tal como para os antigos gregos, eram dois aspetos da mesma coisa, e a isto os pensadores chineses chamavam o *tao*. Aquele que possui o *tao* será, nas palavras do capítulo *T'ien hsia* do *Chuang tzu*, «interiormente um sábio e exteriormente um verdadeiro rei».

Esta era a perspetiva geral do período, e o *Lao tzu* não era exceção. Isto pode ser visto até a partir de um facto simples. O termo «sábio (*sheng jen*)» ocorre mais de vinte vezes no *Lao tzu* e, com apenas algumas exceções, refere-se sempre a um governante que compreende o *tao*. Além do «sábio», existem também outros termos que se referem a governantes, como «o senhor dos homens» e «senhores e príncipes». Isto mostra que o *Lao tzu* é, de uma ponta à outra, uma obra sobre a arte de governar.

O sábio é, antes de mais, um homem que compreende o *tao*, e se por acaso for também um governante, pode aplicar a sua compreensão do *tao* ao governo. O conhecimento do *tao* faz do sábio um bom governante porque o governo do povo deve ser moldado pela maneira como as miríades de criaturas no universo são governadas pelo *tao*.

Vimos que o termo «Nada (*wu*)» é por vezes usado para o *tao*, porque, se temos de caraterizar o *tao* por um de um par de termos opostos, o negativo é preferível por ser menos enganador. Decorre daqui que, assim como o «Nada» é preferível ao «Algo», também outros termos negativos o são em relação aos seus opostos positivos. Dois destes termos negativos são centrais para a teoria taoista da função do governante. O primeiro é *wu wei*; o segundo é *wu ming*. *Wu wei* significa literalmente «sem ação», e *wu ming* «sem nome». Estes termos passaram a ser cunhados provavelmente

porque são frases nas quais *wu* («não ter» e, portanto, «nada») forma o primeiro elemento.

Isso não significa que a ligação entre *wu wei* e *wu ming*, por um lado, e *wu*, por outro, seja puramente linguística. São, tal como *wu*, termos negativos. O que torna *wu* um termo adequado para descrever o *tao* torna estes termos adequados também. Dizer do *tao* que ele age é limitar a sua eficácia, porque, meramente ao fazer algumas coisas, deve, por implicação, deixar outras coisas por fazer. Dizer que ele não age deixa-o, pelo menos, livre de amarras: nenhuma relação especial existe entre o *tao* e certos assuntos com a exclusão de outros.

O caminho nunca age, contudo nada é deixado por fazer. (xxxvii)

Esta passagem prossegue dizendo que:

Se os senhores e os príncipes fossem capazes de se agarrar firmemente a ele,

As miríades de criaturas transformar-se-iam por si mesmas.

Esta é uma afirmação clara de que o governante deve moldar-se pelo *tao* e seguir a política de não recorrer a nenhuma ação. As razões para esta política nunca são explicadas de forma muito clara, mas são dadas algumas indicações.

Aquele que toma o império e deseja fazer algo com ele, eu vejo que não terá descanso. O império é um vaso sagrado e nada lhe deve ser feito. Quem quer que lhe faça algo irá arruiná-lo; quem quer que se apodere dele irá perdê-lo. (xxix)

Mais uma vez:

Governar um grande estado é como guisar um pequeno peixe. (lx)

Em ambas as passagens vemos que o estado ou o império é uma coisa delicada que pode ser arruinada pelo mais pequeno manuseamento, ou um vaso sagrado com o qual não se deve mexer. O império é tanto uma parte da ordem natural como o mundo dos objetos inanimados e, sendo parte da ordem natural, funcionará sem sobressaltos desde que cada um siga a sua própria natureza. Pensar que se pode melhorar a natureza através da nossa pequena inteligência é uma profanação. A ordem natural está

delicadamente equilibrada. A menor interferência por parte do governante perturbará este equilíbrio e conduzirá à desordem.

O estado ideal do taoista é aquele em que o povo é inocente de conhecimento e livre de desejo. Por «desejo» aqui não se quer dizer o desejo por necessidades básicas como a alimentação e o vestuário. Para o taoista, a comida serve para satisfazer a fome e as roupas para afastar o frio. Tudo o que fosse além destes objetivos seriam luxos. A comida é uma necessidade básica; as iguarias são objetos de desejo. As roupas são uma necessidade básica; os adornos são objetos de desejo. Mas não devemos pensar que é apenas a beleza que desperta o desejo. A bondade, também, desperta o desejo.

O governo envolve necessariamente o estabelecimento de valores. Certos modos de conduta são considerados bons e desejáveis, e o mérito, além de ser desejável em si mesmo, traz consigo recompensas que são cobiçadas, quer por si mesmas quer como emblemas de privilégio. Estes são todos os resultados dos atos de interferência do governante, e ele deve dar-se conta disto e evitar tal ação.

Não honrar os homens de valor afastará o povo da disputa; não valorizar os bens que são difíceis de obter afastá-lo-á do roubo; não exibir o que é desejável evitará que fiquem com a mente perturbada. (iii)

A frase de abertura nesta passagem é um ataque direto à doutrina de «honrar os homens de valor», que era um dogma básico na teoria moísta do governo, mas que era também defendida pelos confucionistas posteriores.

O desejo, num certo sentido, é secundário em relação ao conhecimento, do qual está dependente. É através do conhecimento do que é desejável que o desejo é despertado. É também através do conhecimento que novos objetos de desejo são concebidos. É por esta razão que o conhecimento e os inteligentes são alvo de constante censura.

Se o filósofo taoista pudesse ter visitado a nossa sociedade, não há dúvida de que teria considerado a educação popular e a publicidade de massas os dois flagelos da vida moderna. Uma faz com que o povo caia do seu estado original de ignorância inocente; a outra cria novos desejos por objetos de que ninguém sentiria falta se não tivessem sido inventados.

A tarefa do governante, então, é evitar fazer o que quer que seja, para que o povo não ganhe novos conhecimentos nem adquira novos desejos.

Antigamente, aqueles que primavam na busca do caminho não o usavam para esclarecer o povo, mas para o manter na ignorância. A razão pela qual o povo é difícil de governar é que é inteligente demais. (lxv)

Mais uma vez:

Ao governar o povo, o sábio esvazia as suas mentes mas enche as suas barrigas, enfraquece as suas vontades mas fortalece os seus ossos. Mantém-no sempre inocente de conhecimento e livre de desejo, e garante que os inteligentes nunca ousem agir. (iii)

Mais uma vez:

O sábio, na sua tentativa de distrair a mente do império, procura urgentemente confundi-la. As pessoas têm todas algo para ocupar os seus olhos e ouvidos, e o sábio trata-as a todas como crianças. (xlix)

O objetivo do sábio é manter o povo num estado infantil onde não há conhecimento e, portanto, nenhum desejo além dos objetos imediatos dos sentidos.

Em ligação com a ausência de desejo, é necessário dizer algo sobre o «bloco de madeira não esculpido». Poderá haver outras implicações deste símbolo, mas existem duas características que se destacam proeminentemente.

Em primeiro lugar, o bloco não esculpido encontra-se num estado ainda não tocado pela interferência artificial da ingenuidade humana e, por isso, é um símbolo para o estado original do homem antes de o desejo lhe ser produzido por meios artificiais. Ao agarrar-se firmemente ao princípio da não ação exibido pelo *tao*, o governante será capaz de transformar o povo, mas:

Após serem transformados, caso o desejo levante a cabeça,

Eu irei pressioná-lo para baixo com o peso do inominável bloco não esculpido.

O inominável bloco não esculpido

Não é senão a ausência de desejo.

E se eu deixar de desejar e permanecer quieto,

O império ficará em paz por si mesmo. (xxxvii)

Mais uma vez, o sábio diz:

Sou livre de desejo e o povo por si mesmo torna-se simples como o bloco não esculpido. (lvii)

Mesmo depois de as pessoas estarem transformadas, o sábio tem de estar constantemente atento caso «o desejo levante a cabeça», e a maneira de manter o povo num estado simples como o bloco não esculpido é ser ele próprio livre de desejo.

Em segundo lugar, diz-se também que o bloco não esculpido é «inominável». Isto, como dissemos, é um dos atributos importantes do governante. Mas o significado do termo «inominável» merece um exame cuidadoso, porque possui um significado adicional além do óbvio de «não ser conhecido».

Quando o bloco não esculpido se fragmenta, torna-se vasos. O sábio faz uso destes e torna-se o senhor sobre os oficiais. (xxviii)

Ora, «vaso» é um termo usado, desde os tempos antigos, para designar um especialista. Nos Analectos de Confúcio, por exemplo, encontramos o dito: «Um homem de bem não é um vaso», significando que a preocupação do homem de bem é a arte de governar e não o conhecimento de um especialista. O inominável bloco não esculpido é inominável porque não se fragmentou nem se tornou vasos. Daí ser o símbolo do governante.

Embora o bloco não esculpido seja pequeno,

Ninguém no mundo ousa exigir a sua vassalagem. (xxxii)

Podemos recordar que nenhum nome é adequado como descrição para o *tao* porque um nome é sempre o nome de uma coisa específica e, por isso, limitará a função do *tao*. Da mesma forma, o governante é inominável porque não é um especialista, e apenas os especialistas podem ser nomeados. É em virtude do seu conhecimento do *tao* que o governante é capaz de governar sobre os seus oficiais que, sendo especialistas, apenas podem ser incumbidos de deveres departamentais.

A lição óbvia que o governante pode aprender com o *tao* é esta. Sendo inominável, ele apaga-se a si próprio. Em relação às miríades de criaturas:

Dá-lhes vida, contudo não reivindica a posse;

Beneficia-as, contudo não exige gratidão;

É o administrador, contudo não exerce autoridade. (li)

O governante deve, do mesmo modo, apagar-se a si próprio na sua relação com o povo.

O sábio beneficia-as, contudo não exige gratidão.

Realiza a sua tarefa, contudo não reivindica nenhum mérito. (lxxvii)

De facto:

O melhor de todos os governantes não é senão uma presença sombria para os seus súbditos,

e:

Quando a sua tarefa é realizada e o seu trabalho está feito,

O povo diz todo: «Aconteceu-nos naturalmente.» (xvii)

Em ligação com o assunto da arte de governar, o *Lao tzu* é frequentemente acusado de defender o uso de «métodos de intriga (*yin mou*)». Isto baseia-se obviamente na passagem de abertura do capítulo xxxvi:

Se queres que uma coisa encolha,

Deves primeiro esticá-la;

Se queres que uma coisa seja enfraquecida,

Deves primeiro fortalecê-la;

Se queres tirar a uma coisa,

Deves primeiro dar-lhe.

A interpretação desta passagem não está certamente aberta a contestação, mas é uma questão diferente saber se isto pode justificadamente ser alargado a outras passagens, tais como:

O sábio coloca a sua própria pessoa em último lugar e ela fica em primeiro.

Trata-a como estranha a si mesmo e ela é preservada.

Não será porque ele não pensa em si próprio que é capaz de realizar os seus fins privados? (vii)

e:

Desejando governar sobre o povo,

Deve-se, nas próprias palavras, humilharmo-nos perante ele;

E, desejando liderar o povo,

Deve-se, na própria pessoa, seguir atrás dele. (lxvi)

Estas passagens parecem apoiar a acusação apenas enquanto tivermos a noção preconcebida de que o *Lao tzu* defende o uso de «métodos de intriga». Mas se nos aproximarmos delas com uma mente aberta, começamos a ver que não tem de haver nada de sinistro no que é dito, que não é mais do que isto. Mesmo que um governante visasse a realização dos seus próprios fins, ele só pode esperar ter sucesso perseguindo os fins do povo. Se ele valoriza a sua própria pessoa, só pode servir o seu melhor interesse tratando-a como estranha a si mesmo. O que aqui é dito sobre a realização dos fins privados do governante faz lembrar o que por vezes se diz sobre a busca da felicidade.

Um homem só pode alcançar a sua própria felicidade perseguindo la felicidade dos outros, porque é apenas ao esquecer-se da sua própria felicidade que ele se pode tornar feliz. Isto nunca foi visto como uma teoria sinistra. O mesmo não precisa de ser a teoria no *Lao tzu*. Não é dito nas passagens citadas que o governante deve perseguir os seus próprios fins à custa do povo. Esta seria, na verdade, uma perspetiva perversa, mas é precisamente isso que aqui é dito, por implicação, não ser possível, mesmo que se admitisse que fosse desejável.

Na verdade, o verdadeiro egoísmo é uma coisa muito rara e, quando é encontrado num homem, torna-o eminentemente adequado para ser um governante. A um homem verdadeiramente egoísta é aquele que não permitiria que a indulgência excessiva nas coisas boas da vida prejudicasse o seu corpo. É improvável que uma pessoa assim se aproveitasse do povo em prol da gratificação dos seus próprios desejos caso fosse feita governante. Daí ser dito:

«Aquele que valoriza o seu corpo mais do que o domínio sobre o império pode ser incumbido do império. Aquele que ama o seu corpo mais

do que o domínio sobre o império pode receber a custódia do império.» (xiii)

Isto representava, provavelmente, a perspetiva da escola de Yang Chu. Numa conversa entre Yang Chu e Ch'in Ku-li registada no capítulo *Yang chu* do *Lieh tzu*, diz-se que Yang Chu observou: «Um homem de antigamente não daria um único cabelo mesmo que pudesse beneficiar o império ao fazê-lo, mas também não aceitaria o império se este lhe fosse oferecido para o seu usufruto exclusivo.» A segunda metade da afirmação é uma representação justa da posição de Yang Chu, mas a primeira metade é uma distorção semelhante à afirmação de Mêncio de que «Yang Tzu escolheu o egoísmo e, mesmo que pudesse beneficiar o império arrancando um único cabelo, não o teria feito».

Foi apontado pelo Dr. A. C. Graham que a verdadeira posição de Yang Chu era a de que, mesmo que pudesse ganhar o império perdendo um único cabelo, ter-se-ia recusado a fazê-lo. Isto está certamente correto, e o ideal de Yang Chu era o homem verdadeiramente egoísta que nem se prejudicaria no mais pequeno grau para ganhar o império, nem usaria o império para o seu próprio usufruto, sob pena de tal indulgência ser prejudicial para o seu corpo. Um homem assim, de acordo com o *Lao tzu*, é eminentemente adequado para governar o império.

Como as passagens que parecem apoiar a acusação contra o *Lao tzu* são capazes de uma interpretação diferente, restamos apenas com a secção 79 como único fundamento para a mesma, e esta calha ser uma passagem que possui paralelos próximos que o *Han fei tzu*, o *Chan kuo ts'e* e o *Lü shih ch'un ch'iu* atribuem todos a outras obras que não o *Lao tzu*. Parece razoável assumir que se trata de um dito de considerável antiguidade que pertencia a uma tradição algo diferente daquela a que pertence a maior parte do *Lao tzu*.

A partir daquilo que dissemos sobre o *Lao tzu*, pode ver-se que a ideia central é bastante simples e tem uma relação direta com a vida. Na vida, quer no seu aspeto ético quer no político, devemos moldar-nos pelo *tao*. O objetivo supremo para o homem comum, bem como para o governante, é a sobrevivência, e o meio para este objetivo é simplesmente agarrar-se firmemente ao submisso. Não admira que seja dito:

As minhas palavras são muito fáceis de compreender e muito fáceis de pôr em prática, (lxx)

Se poucos as conseguem compreender, é porque:

Palavras diretas

Parecem paradoxais, (lxxviii) e:

Quando o pior estudante ouve falar sobre o caminho

Ri-se às gargalhadas. (xli)

O facto de ninguém conseguir pôr em prática o conselho contido nas palavras deve-se a que agir em conformidade com ele vai contra a corrente da natureza humana na sua forma degenerada.

Existem certas ideias em que, até agora, não tocámos no nosso relato e para as quais devemos voltar a nossa atenção. Como a obra é conhecida como o *Tao te ching*, deve parecer estranho que não tenhamos dito nada sobre o termo «*te*». *Te* significa «virtude» e parece estar relacionado com o seu homófono que significa «obter». No seu uso taoista, *te* refere-se à virtude de uma coisa (que é o que ela «obtém» do *tao*). Por outras palavras, *te* é la natureza de uma coisa, porque é em virtude do seu *te* que uma coisa é o que é. Mas no *Lao tzu* o termo não é particularmente importante e é frequentemente usado nos seus sentidos mais convencionais.

Existem duas passagens que parecem ir contra o teor geral da obra. A primeira é a passagem no capítulo xiii na qual é dito:

A razão pela qual tenho grandes problemas é que tenho um corpo. Quando já não tiver um corpo, que problemas terei?

Isto é iluminação, na verdade, mas não se ajusta bem no *Lao tzu*, onde a sobrevivência é assumida, sem questionamento, como o objetivo supremo na vida.

A segunda é a passagem no capítulo ii:

Assim, o Algo e o Nada produzem-se mutuamente;

O difícil e o fácil complementam-se mutuamente;

O longo e o curto compensam-se mutuamente;

O alto e o baixo inclinam-se um para o outro;

A nota e o som harmonizam-se entre si;

O antes e o depois seguem-se um ao outro.

O ponto aqui defendido é o de que os termos opostos são relativos. Retire-se o alto e já não haverá o baixo. Esta linha de pensamento, levada à sua conclusão lógica, é capaz de destruir a distinção entre os opostos. Quando a distinção entre a vida e a morte é abolida, a morte já não é algo a ser temido. Isto, mais uma vez, vai contra a tendência geral no *Lao tzu*, onde não só a sobrevivência é um valor supremo, como a distinção entre os opostos é básica. Retire-se esta base e torna-se supérfluo quase tudo o que é dito no livro. Ambas as passagens ajustam-se muito melhor no tipo de pensamento taoista que se encontra nas partes mais importantes do *Chuang tzu*, onde o problema que constitui a principal preocupação do *Lao tzu* é resolvido cortando o nó górdio.

Existem certas maneiras de interpretar o pensamento do *Lao tzu* que são muito comuns, mas que não me parecem bem fundadas. Tanto na China como no Ocidente, tem havido tentativas de colocar uma ênfase excessiva nos elementos misteriosos do *Lao tzu*. Até agora, vimos apenas uma filosofia bastante pragmática, voltada para o propósito terreno da sobrevivência pessoal e da ordem política. Existem algumas passagens que formam a base desta ênfase no misterioso. Estas são de dois tipos: o primeiro diz respeito à origem do universo; o segundo diz respeito a certas práticas do indivíduo. No primeiro, encontramos frequentemente o termo «a mãe das miríades de criaturas», mas o termo que se presta mais facilmente a tal propósito é «a fêmea misteriosa», que ocorre no capítulo vi.

O espírito do vale nunca morre.

Isto é chamado a fêmea misteriosa.

A porta da fêmea misteriosa

É chamada a raiz do céu e da terra.

Vagamente visível, parece como se estivesse lá.

Contudo, o uso nunca a esgotará.

É possível, no entanto, tomar isto como uma peça de cosmogonia. Assim como as criaturas vivas nascem do ventre da mãe, também o

universo nasce do ventre da «fêmea misteriosa». É uma possibilidade remota que a linguagem aqui usada seja um eco de algum mito primitivo da criação. Mas mesmo que esse fosse o caso, a linguagem no *Lao tzu* já não tem qualquer significado mítico, como se pode ver pela descrição da «fêmea misteriosa» como «vagamente visível» e aparentemente lá.

Não é mais do que uma forma pitoresca de descrever como o universo passou a existir, e uma expressão de admiração perante a natureza inesgotável deste processo criativo. A comparação dos processos criativos da natureza com a união do macho e da fêmea não se limita a esta passagem. Outros exemplos são:

O céu e a terra unir-se-ão e o doce orvalho cairá, (xxxii) e:

As miríades de criaturas carregam nas suas costas o *yin* e abraçam nos seus braços o *yang*, e são a mistura das forças geradoras dos dois. (xlii)

Parece dificilmente justificável tomar tais passagens e interpretar toda a obra à luz delas.

O segundo tipo de passagem lida com práticas do indivíduo e tem «o bebé recém-nascido» como símbolo.

Aquele que possui virtude em abundância é comparável a um bebé recém-nascido, (lv)

Mais uma vez:

Se fores uma ravina para o império,

Então a virtude constante não te abandonará

E regressarás novamente a ser um bebé, (xxviii)

O que é, podemos perguntar, num bebé que o torna um símbolo adequado para um estado tão desejável aos olhos do taoista? É a sua flexibilidade.

Os seus ossos são fracos e os seus tendões flexíveis, contudo o seu aperto é firme. (lv)

Vimos que *jou* (flexível, maleável, submisso) é olhado como a qualidade que se assemelha mais de perto à do *tao*, e por causa disso:

Um homem é flexível e fraco quando vivo, mas duro e rígido quando morto.

A erva e as árvores são maleáveis e frágeis quando vivas, mas secas e murchas quando mortas. Assim, o duro e o forte são os companheiros da morte; o flexível e o fraco são os companheiros da vida. (lxxvi)

Pode notar-se, de passagem, que a perceção assim ganha sobre a natureza das coisas é intuitiva. O taoista vê que a água é submissa e fraca, contudo pode desgastar a mais dura das coisas; que o bebé é flexível e fraco, contudo ninguém lhe quer fazer mal; que a fêmea é mansa e submissa, contudo é capaz de levar a melhor sobre o macho; que o corpo é flexível quando vivo e rígido quando morto; e, a partir destas observações isoladas, ele ganha a perceção intuitiva de que, na natureza do universo, é o submisso que sobrevive e triunfa no fim. Uma vez ganha esta intuição, a observação adicional é desnecessária e serve apenas para confundir.

Sem sair ao estrangeiro

Pode-se conhecer o mundo inteiro;

Sem olhar pela janela

Pode-se ver o caminho do céu.

Quanto mais longe se vai

Menos se sabe. (xlvii)

Sobre o bebé recém-nascido existe uma passagem que parece mostrar um ponto de vista diferente.

Ao concentrares a tua respiração, podes tornar-te tão flexível

Como um bebé? (x)

É possível que a concentração da respiração implique algum tipo de exercício respiratório ou talvez até prática ióguica. Mas, mais uma vez, esta é uma passagem isolada no *Lao tzu*, e o que pode ser ainda mais significativo é que esta passagem tem paralelos no capítulo 37 do *Kuan tzu* e no capítulo 23 do *Chuang tzu*, e nesta última obra a passagem ocorre numa história que diz respeito a Lao Tzu e é por ele atribuída a um livro sobre a salvaguarda da vida (*Wei sheng chih ching*). É, portanto, possível que la passagem pertença propriamente a uma escola que se dedicava a

práticas que se pensava serem conducentes ao prolongamento da vida. No *Lao tzu*, o objetivo é antes evitar uma morte prematura através da adoção da submissão como um princípio de conduta, do que o prolongamento da vida além do seu limite natural através de práticas artificiais populares entre os que procuravam a imortalidade.

Existe um outro pressuposto comum que necessita de exame. Desde Wang Pi (226-249 d.C.), que escreveu um comentário sobre o Livro das Mutações bem como sobre o *Lao tzu*, não tem havido falta de intérpretes que encontraram afinidade entre as duas obras. Mas parece-me que este pressuposto está equivocado. Noutro local, argumentei que a interpretação da teoria da mudança como cíclica é mais apropriada para o Livro das Mutações do que para o *Lao tzu*. Aqui desejo apenas chamar a atenção para o *yin* e o *yang*, os conceitos centrais no Livro das Mutações e a base para o processo de mudança cíclica. No *Lao tzu*, o *yin* e o *yang* aparecem apenas uma vez, na secção 94 que foi citada acima. Isto está talvez relacionado com outra passagem:

Ao carregares na tua cabeça a tua alma corporal perplexa, podes abraçar nos teus braços o Um

E não o deixar ir? (x)

Se assim for, então a secção 94 pertence provavelmente ao mesmo grupo que a secção 24, que, como acabámos de ver, representa a escola dedicada a práticas conducentes ao prolongamento da vida, uma tradição bastante diferente daquela da parte principal do *Lao tzu*. Isto poderá ser especulação, mas o facto permanece que o *yin* e o *yang* aparecem uma única vez em todo o *Lao tzu* e não há razão para supor que ocupem um lugar importante no pensamento de toda a obra.

Como na nossa perspetiva o *Lao tzu* é uma antologia, é uma questão de algum interesse e importância que tentemos identificar nele as perspetivas de alguns dos pensadores do período dos Reinos Combatentes cujas obras infelizmente já não existem.

Vimos, por exemplo, que perspetivas semelhantes às de Yang Chu podem ser encontradas em passagens onde o governante ideal é representado como o homem verdadeiramente egoísta. Também vimos que, ao substituir o conceito de céu pelo do *tao*, o *Lao tzu* apresenta alguma semelhança com partes do *Kuan tzu* que, na opinião de alguns estudiosos

modernos, são obra da escola de Sung K'eng e Yin Wen, que figuravam entre os eruditos reunidos em Chi Hsia no estado de Ch'i.

Mais uma vez, de acordo com o *Lü shih ch'un ch'iu* (*chüan* 17, parte 7), o conceito-chave nos ensinamentos do lendário Kuan Yin (Guardião do Passo) é a «limpidez». No capítulo *T'ien hsia* do *Chuang tzu*, num relato do pensamento de Kuan Yin e Lao Tzu, o primeiro é citado como dizendo, presumivelmente em ligação com o sábio: «Não há nada de inflexível nele, e por isso as coisas mostram-se claramente. No seu movimento ele é como a água; na sua quietude ele é como um espelho; na sua resposta ele é como um eco. Indistinto, parece sombrio; silencioso, parece límpido...

Ele nunca lidera, mas segue sempre atrás dos outros.» Aqui, além da «limpidez», existem outros conceitos, muitos dos quais, como «água», «quietude», «indistinto», «sombrio», «seguir e não liderar», encontram-se no *Lao tzu*. Como Kuan Yin está tão estreitamente associado à história da viagem de Lao Tzu para oeste, não é surpreendente que tantas das ideias atribuídas a Kuan Yin se encontrem no *Lao tzu*.

Lieh Tzu, que é uma figura tão nebulosa como Lao Tzu, dizia-se ter defendido o «vazio (*hsü*)» (*Lü shih ch'un ch'iu*, *loc. cit.*), e o «vazio» figura de forma muito proeminente no *Lao tzu*, embora o termo usado, exceto nas secções 15 e 37, seja *ch'ung* e não *hsü*.

O caso mais fascinante é Shen Tao (e T'ien P'ien, que é invariavelmente mencionado com ele), que não só figurou em Chi Hsia como, suspeita-se, foi pelo menos tão proeminente no período dos Reinos Combatentes como Chuang Tzu ou Lao Tzu como representante daquilo que mais tarde foi chamado pensamento taoista. É dito sobre ele no capítulo *T'ien hsia* do *Chuang tzu* que «descartava a sabedoria», «reia-se do império por honrar os homens de valor», «considerava errados os grandes sábios do império».

Ele é citado como dizendo: «A coisa mais elevada que podemos esperar emular é o insensato. Os homens de valor e os sábios não servem nenhum propósito útil, já que o torrão de terra nunca se desvia do caminho.» De acordo com o *Hsün tzu* (capítulo 17), ele era capaz de ver o valor de seguir atrás, mas não o valor de tomar a liderança. É de algum modo surpreendente que todas as suas perspetivas que mencionámos se

encontrem algures no *Lao tzu*. O seu ataque à sabedoria, aos homens de valor e aos sábios é idêntico às linhas de abertura do capítulo xix:

Extermina o sábio, descarta o inteligente,

E o povo beneficiará a centuplicar,

e às palavras de abertura do capítulo iii:

Não honrar os homens de valor afastará o povo da disputa.

O valor de não tomar a liderança também se encontra numa série de passagens, algumas das quais já citámos em ligação com a refutação da acusação do uso de métodos de intriga. Também se encontra no capítulo lxvii:

Tenho três tesouros

Que guardo e estimo.

O terceiro é conhecido como não ousar tomar a liderança no império.

Não ousando tomar a liderança no império, podíamos dar-nos ao luxo de ser o senhor sobre os vasos.

Agora... abandonar a retaguarda pela liderança é certo que terminará em morte.

Finalmente, o torrão de terra insensato de Shen Tao é singularmente parecido com o bloco não esculpido no *Lao tzu*, o símbolo para a ausência de desejo.

Já dissemos o suficiente para mostrar que se encontram passagens no *Lao tzu* que contêm conceitos-chave das várias escolas do período dos Reinos Combatentes, mas infelizmente não podemos levar as nossas investigações mais longe nesta direção, por duas razões. Em primeiro lugar, sabemos muito pouco sobre a maioria destas primeiras escolas cujas obras representativas já não existem. Em segundo lugar, a partir dos conceitos-chave associados a estas escolas, fica-se com a impressão de que, com muita frequência, existe mais diferença entre elas na terminologia do que na substância.

Será que «valorizar o submisso», ou «valorizar o vazio», ou «evitar a liderança» não equivalem à mesma coisa? Não poderá ser o caso de algumas destas escolas serem muito parecidas, mas cada uma ter de

apresentar um «slogan» diferente a fim de justificar a pretensão de ser uma escola independente, visto que no período dos Reinos Combatentes havia tanto a ganhar com tal pretensão? Se assim for, há talvez muito a dizer a favor de olhar para todas as escolas representadas no *Lao tzu* como vindo sob a descrição geral de taoismo, como os historiadores de Han certamente fizeram. Qualquer que seja a verdade da questão, com o escasso material à nossa disposição não podemos esperar ordenar o que pertence às diferentes escolas; embora o pouco que podemos fazer reforce a nossa convicção de que o *Lao tzu* é uma antologia na qual se encontram passagens que representam as perspetivas de várias escolas, incluindo algumas que floresceram em Chi Hsia na segunda metade do século IV e na primeira metade do século III a.C. e que partilhavam a tendência geral de pensamento que veio a ser conhecida como taoismo.

Na tradução, a divisão em capítulos no texto tradicional foi mantida, mas foram introduzidos números de secção. Estes servem para separar os capítulos existentes em partes que, na minha perspetiva, não tinham de pertencer originalmente ao mesmo conjunto. Isto não significa que em todos os casos estas não pudessem, de facto, ter formado um todo contínuo. Se o leitor conseguir ver uma ligação entre partes que separei, pode simplesmente ignorar as minhas marcações de secção.

Usei este método de preferência à reorganização do texto, que foi tentada por estudiosos tanto orientais como ocidentais, porque sou incapaz de partilhar os seus pressupostos de que o texto atual não está na ordem correta e de que existe uma ordem correta que pode ser restaurada por reorganização. Onde duas passagens são possivelmente independentes, dei-lhes números de secção diferentes, mas quando uma passagem é seguida por outra que serve como exposição adicional e foi provavelmente adicionada por algum editor, usei o mesmo número de secção mas com uma letra adicionada a seguir.

Como consideravelmente mais de metade do texto consiste em passagens rimadas que são, muito provavelmente, de uma data anterior, parece desejável separá-las das partes em prosa. Isto é feito imprimindo a tradução das passagens rimadas em linhas separadas e com avanço. Escusado será dizer que não foi feita qualquer tentativa de traduzir estas passagens em forma de verso.

O texto que segui é o da versão padrão de Wang Pi. Sempre que me afastei do texto padrão, dou a leitura variante numa nota. Não pensei, contudo, ser necessário dar uma citação detalhada da minha autoridade, já que o leitor que estiver interessado no assunto pode facilmente encontrar esta informação numa série de excelentes obras nas quais as leituras variantes foram coligidas, por exemplo, Ma Hsü-lun, *Lao tzu ho ku* (1924; reimpresso em Pequim, 1956), Chiang Hsi-ch'ang, *Lao tzu chiao ku* (Xangai, 1937), e Chu Ch'ien-chih, *Lao tzu chiao shih* (Xangai, 1958). Destas, a obra de Chiang continua a ser a mais conveniente para referência.

D.C.L.

LAO TZU

LIVRO UM

I

O caminho que pode ser falado
Não é o caminho constante;
O nome que pode ser nomeado
Não é o nome constante.
O inominável foi o princípio do céu e da terra;

O nomeado foi a mãe das miríades de criaturas.

Portanto, livra-te sempre dos desejos para poderes observar os seus segredos;

Mas permite-te sempre ter desejos para poderes observar as suas manifestações.

Estes dois são o mesmo

Mas divergem no nome à medida que surgem.

Sendo o mesmo, são chamados mistérios,

Mistério sobre mistério —

A porta das múltiplas engrenagens secretas.

II

O mundo inteiro reconhece o belo como o belo, contudo isto é apenas o feio; o mundo inteiro reconhece o bom como o bom, contudo isto é apenas o mau.

Assim, o Algo e o Nada produzem-se mutuamente;

O difícil e o fácil complementam-se mutuamente;

O longo e o curto compensam-se mutuamente;

O alto e o baixo inclinam-se um para o outro;

A nota e o som harmonizam-se entre si;

O antes e o depois seguem-se um ao outro.

Portanto, o sábio cinge-se à ação que consiste em não agir e pratica o ensinamento que não usa palavras.

As miríades de criaturas erguem-se a partir dele, contudo ele não reivindica autoridade;

Dá-lhes vida, contudo não reivindica a posse;

Beneficia-as, contudo não exige gratidão;

Realiza a sua tarefa, contudo não reivindica nenhum mérito.

É porque ele não reivindica nenhum mérito

Que o seu mérito nunca o abandona.

III

Não honrar os homens de valor afastará o povo da disputa; não valorizar os bens que são difíceis de obter afastá-lo-á do roubo; não exibir o que é desejável evitará que fiquem com a mente perturbada.

Portanto, ao governar o povo, o sábio esvazia as suas mentes mas enche as suas barrigas, enfraquece as suas vontades mas fortalece os seus

ossos. Mantém-no sempre inocente de conhecimento e livre de desejo, e garante que os inteligentes nunca ousem agir.

Faz aquilo que consiste em não agir, e a ordem prevalecerá.

IV

O caminho é vazio, contudo o uso não o esgotará.
Profundo, é como o antepassado das miríades de criaturas.
Embota a agudeza;
Desfaz os nós;
Suaviza o brilho;
Deixa que as tuas rodas se movam apenas pelos velhos trilhos.
Obscuramente visível, apenas parece como se estivesse lá.
Não sei de quem é filho.
Modela o antepassado de Deus.

V

O céu e a terra são implacáveis, e tratam as miríades de criaturas como cães de palha; o sábio é implacável, e trata o povo como cães de palha.

Não será o espaço entre o céu e a terra como um fole?
Está vazio sem estar esgotado:
Quanto mais trabalha, mais sai dele.
Falar demasiado conduz inevitavelmente ao silêncio.
Melhor é agarrar-se firmemente ao vazio.

VI

O espírito do vale nunca morre.
Isto é chamado a fêmea misteriosa.
A porta da fêmea misteriosa
É chamada a raiz do céu e da terra.
Vagamente visível, parece como se estivesse lá.
Contudo, o uso nunca a esgotará.

VII

O céu e a terra são duradouros. A razão pela qual o céu e a terra conseguem ser duradouros é que não dão a vida a si próprios. Daí serem capazes de ter vida longa.

Portanto, o sábio coloca a sua própria pessoa em último lugar e ela fica em primeiro.

Trata-a como estranha a si mesmo e ela é preservada.

Não será porque ele não pensa em si próprio que é capaz de realizar os seus fins privados?

VIII

O bem supremo é como a água.

Porque a água prima em beneficiar as miríades de criaturas sem disputar com elas e estabelece-se onde ninguém gostaria de estar, ela aproxima-se do caminho.

Numa casa, é o local que importa;
Na qualidade da mente, é a profundidade que importa;
Num aliado, é a benevolência que importa;
Na fala, é a boa-fé que importa;
No governo, é la ordem que importa;
Nos assuntos, é a capacidade que importa;
Na ação, é o momento oportuno que importa.
É porque ela não disputa que nunca está em falta.

IX

Em vez de o encheres até à borda mantendo-o direito,
Melhor teria sido parar a tempo;
Martela-o até ficar pontiagudo
E a agudeza não poderá ser preservada para sempre;
Pode haver ouro e jade a encher um salão,
Mas não há ninguém que os consiga guardar.
Ser arrogante quando se tem riqueza e posição
É trazer a calamidade sobre si próprio.
Retirar-se quando a tarefa está cumprida
É o caminho do céu.

X

Ao carregares na tua cabeça a tua alma corporal perplexa, podes abraçar nos teus braços o Um

E não o deixar ir?

Ao concentrares a tua respiração, podes tornar-te tão flexível

Como um bebé?

Podes polir o teu espelho misterioso

E não deixar nenhuma mancha?

Podes amar o povo e governar o estado

Sem recorreres à ação?

Quando as portas do céu se abrem e se fecham,

És capaz de te cingires ao papel da fêmea?

Quando o teu discernimento penetra os quatro quadrantes,

És capaz de nada saber?

Dá-lhes vida e cria-os.

Dá-lhes vida, contudo não reivindica a posse;

Beneficia-as, contudo não exige gratidão;

É o administrador, contudo não exerce autoridade.

Isto é chamado a virtude misteriosa.

XI

Trinta raios

Partilham um cubo.

Adapta o nada que ali está ao propósito em mãos, e terás a utilidade da carroça.

Amassa o barro para fazer um vaso. Adapta o nada que ali está ao propósito em mãos, e terás a utilidade do vaso. Recorta portas e janelas para fazer um quarto. Adapta o nada que ali está ao propósito em mãos, e terás a utilidade do quarto.

Assim, o que ganhamos é o Algo, contudo é por virtude do Nada que isto pode ser colocado em uso.

XII

As cinco cores cegam os olhos do homem;

As cinco notas ensurdecem os seus ouvidos;

Os cinco sabores estragam o seu paladar;

Cavalgar e caçar

Põem a sua mente louca de excitação;

Os bens difíceis de obter
Servem para impedir o seu progresso.
Por isso, o sábio é
Pela barriga,
Não pelo olho.
Portanto, ele descarta um e escolhe o outro.

XIII

O favor e a desonra são coisas que sobressaltam;

O estatuto elevado é, como o corpo de alguém, uma fonte de grandes problemas.

O que se quer dizer ao afirmar que o favor e a desonra são coisas que sobressaltam? O favor, quando é concedido a um súbdito, serve para sobressaltar tanto como quando é retirado. Isto é o que se quer dizer ao afirmar que o favor e a desonra são coisas que sobressaltam. O que se quer dizer ao afirmar que o estatuto elevado é, como o corpo de alguém, uma fonte de grandes problemas? A razão pela qual tenho grandes problemas é que tenho um corpo. Quando já não tiver um corpo, que problemas terei?

Daí que aquele que valoriza o seu corpo mais do que o domínio sobre o império pode ser incumbido do império. Aquele que ama o seu corpo mais do que o domínio sobre o império pode receber a custódia do império.

XIV

O que não pode ser visto é chamado evanescente;
O que não pode ser ouvido é chamado rarefeito;
O que não pode ser tocado é chamado diminuto.
Estes três não podem ser sondados
E por isso são confundidos e olhados como um só.
A sua parte superior não é deslumbrante;
A sua parte inferior não é obscura.
Vagamente visível, não pode ser nomeado
E regressa àquilo que é sem substância.
Isto é chamado a forma que não tem forma.
A imagem que é sem substância.
Isto é chamado indistinto e sombrio.
Aproxima-te dele e não verás a sua cabeça;
Segue atrás dele e não verás a sua retaguarda.

Agarra-te firmemente ao caminho da antiguidade
A fim de manteres sob controlo o reino de hoje.
A capacidade de conhecer o princípio da antiguidade
É chamada o fio condutor que corre através do caminho.

XV

Antigamente, aquele que era bem versado no caminho
Era minuciosamente subtil, misteriosamente compreensivo,
E demasiado profundo para ser conhecido.
É porque ele não podia ser conhecido
Que apenas se lhe pode dar uma descrição provisória:
Hesitante, como se atravessasse a vau um rio no inverno;
Vacilante, como se tivesse medo dos seus vizinhos;
Formal como um convidado;
Desfazendo-se como gelo a derreter;
Espesso como o bloco de madeira não esculpido;
Vazio como um vale;
Turvo como água lamacenta.
Quem pode ser lamacento e, contudo, assentando, tornar-se lentamente límpido?
Quem pode estar em repouso e, contudo, agitando-se, ganhar vida lentamente?
Aquele que se agarra firmemente a este caminho
Não deseja estar cheio.
É porque ele não está cheio
Que pode estar gasto e, contudo, ser feito de novo.

XVI

Faço o meu máximo para alcançar o vazio;
Agarro-me firmemente à quietude.
As miríades de criaturas erguem-se todas juntas
E eu observo o seu regresso.
As criaturas que fervilham
Regressam todas às suas raízes separadas.
Regressar às próprias raízes é conhecido como quietude.
Isto é o que se quer dizer com regressar ao próprio destino.
Regressar ao próprio destino é conhecido como o constante.

O conhecimento do constante é conhecido como discernimento.
Ai daquele que inova deliberadamente
Enquanto ignora o constante,
Mas se alguém agir a partir do conhecimento do constante,
A sua ação conduzirá à imparcialidade.
A imparcialidade à realeza,
A realeza ao céu.
O céu ao caminho,
O caminho à perpetuidade.
E até ao fim dos seus dias ele não encontrará nenhum perigo.

XVII

O melhor de todos os governantes não é senão uma presença sombria para os seus súbditos.
A seguir vem o governante que eles amam e louvam;
A seguir vem aquele a quem temem;
A seguir vem aquele com quem tomam liberdades.
Quando não há fé suficiente, há falta de boa-fé.
Vacilante, ele não profere palavras levianamente.
Quando a sua tarefa é realizada e o seu trabalho está feito,
O povo diz todo: «Aconteceu-nos naturalmente.»

XVIII

Quando o grande caminho cai em desuso,
Surgem a benevolência e a retidão;
Quando a inteligência emerge,
Há uma grande hipocrisia;
Quando as seis relações familiares estão em discórdia,
Há filhos filiais;
Quando o estado está na escuridão,
Há ministros leais.

XIX

Extermina o sábio, descarta o inteligente,
E o povo beneficiará a centuplicar;
Extermina a benevolência, descarta a retidão,
E o povo voltará a ser filial;

Extermina a ingenuidade, descarta o lucro,
E não haverá mais ladrões nem bandidos.
Estes três, sendo falsos adornos, não são suficientes
E o povo deve ter algo a que se possa ligar:
Exibe o despojado e abraça o bloco de madeira não esculpido.
Pensa pouco em ti próprio e tem tão poucos desejos quanto possível.

XX

Extermina a aprendizagem e já não haverá preocupações.
Entre o sim e o sopro de negação,
Que diferença existe?
Entre o bem e o mal,
Quão grande é a distância?
O que os outros temem,
Nós devemos também temer.
E crescem sem terem atingido o limite.
A multidão está jubilosa,
Como se participasse na oferenda do *t'ai lao*,
Ou como se subisse a um terraço na primavera.
Só eu estou inativo e não revelo sinais,
Como um bebé que ainda não aprendeu a sorrir,
Desalentado como se não tivesse casa para onde voltar.
A multidão tem toda mais do que o suficiente.
Só eu pareço estar na penúria.
A minha mente é a de um tolo — quão em branco!
As pessoas vulgares são esclarecidas.
Só eu estou sonolento.
As pessoas vulgares são alertas.
Só eu estou confuso.
Calmo como o mar;
Como um vento forte que nunca cessa.
A multidão tem toda um propósito.
Só eu sou tolo e rude.

Só eu sou diferente dos outros
E valorizo ser alimentado pela mãe.

XXI

Em cada movimento seu, um homem de grande virtude
Segue o caminho e apenas o caminho.
Como uma coisa, o caminho é
Sombrio, indistinto.
Indistinto e sombrio.
Contudo, dentro dele há uma imagem;
Sombrio e indistinto,
Contudo, dentro dele há uma substância.
Ténue e escuro,
Contudo, dentro dele há uma essência.
Esta essência é inteiramente genuína
E dentro dela há algo que pode ser testado.
Desde o presente até à antiguidade,
O seu nome nunca o abandonou.
Serve como um meio para inspecionar os pais da multidão.
Como sei eu que os pais da multidão são assim? Por meio disto.

XXII

Curvado, então preservado;
Dobrado, então endireitado;
Cavo, então cheio;
Gasto, então novo;
Um pouco, então beneficiado;
Muito, então perplexo.
Portanto, o sábio abraça o Um e é um modelo para o império.
Ele não se exibe e, por isso, é conspícuo;
Ele não se considera correto e, por isso, é ilustre;
Ele não se gaba e, por isso, tem mérito;
Ele não se vangloria e, por isso, dura.

É porque ele não disputa que ninguém no império está em posição de disputar com ele.

A maneira como os antigos diziam, «Curvado, então preservado», não é um dito vazio. Verdadeiramente, permite a alguém ser preservado até ao fim.

XXIII

Usar palavras raramente
É ser natural.

Daí que um vento forte não possa durar a manhã inteira, e uma bátega súbita não possa durar o dia todo. Quem é que produz estas coisas? O céu e a terra. Se até o céu e a terra não conseguem continuar para sempre, muito menos o consegue o homem. É por isso que se segue o caminho.

Um homem do caminho conforma-se com o caminho; um homem de virtude conforma-se com a virtude; um homem de perda conforma-se com a perda. Aquele que se conforma com o caminho é de bom grado aceito pelo caminho; aquele que se conforma com a virtude é de bom grado aceito pela virtude; aquele que se conforma com a perda é de bom grado aceito pela perda.

Quando não há fé suficiente, há falta de boa-fé.

XXIV

Aquele que anda em bicos de pés não se consegue manter de pé; aquele que dá passos demasiado longos não consegue caminhar.

Aquele que se exibe não é conspícuo;
Aquele que se considera correto não é ilustre;
Aquele que se gaba não terá mérito;
Aquele que se vangloria não durará.

Do ponto de vista do caminho, isto é «comida em excesso e excrescências inúteis». Como existem coisas que os detestam, aquele que possui o caminho não permanece neles.

XXV

Existe uma coisa confusamente formada,
Nascida antes do céu e da terra.
Silenciosa e vazia,
Permanece só e não muda.

Gira e não se cansa.
É capaz de ser a mãe do mundo.
Não sei o seu nome,
Por isso a designo por «o caminho».
Dou-lhe o nome provisório de «o grande».
Sendo grande, é descrita como afastando-se,
Afastando-se, é descrita como distante.
Estando distante, é descrita como voltando atrás.
Portanto, o caminho é grande; o céu é grande; a terra é grande; e o rei é também grande.
Dentro do reino existem quatro coisas que são grandes, e o rei conta como uma delas.
O homem molda-se pela terra.
A terra pelo céu.
O céu pelo caminho.
E o caminho por aquilo que é naturalmente assim.

XXVI

O pesado é a raiz do leve;
O quieto é o senhor do inquieto.
Portanto, o homem de bem, quando viaja o dia inteiro,
Nunca perde de vista as carroças pesadamente carregadas.
É apenas quando está em segurança atrás de muralhas e torres de vigia
Que descansa pacificamente e fica acima das preocupações.
Como, então, deveria um governante de dez mil carruagens
Tratar de forma leviana a sua própria pessoa aos olhos do império?
Se for leviano, então a raiz perde-se;
Se for inquieto, então o senhor perde-se.

XXVII

Aquele que prima em viajar não deixa rasto de rodas;

Aquele que prima em falar não comete deslizes;
Aquele que prima em calcular não usa varas de contagem;
Aquele que prima em fechar não usa ferrolhos, contudo o que fechou não se pode abrir;
Aquele que prima em atar não usa cordas, contudo o que atou não se pode desatar.
Portanto, o sábio prima sempre em salvar as pessoas e, por isso, não abandona ninguém; prima sempre em salvar as coisas e, por isso, não abandona nada.
Isto é chamado seguir o próprio discernimento.
Assim, o homem bom é o mestre de quem o mau aprende;
E o homem mau é o material com que o bom trabalha.
Não valorizar o mestre,
Nem amar o material,
Embora pareça inteligente, revela um grande desvario.
Isto é chamado o essencial e o segredo.

XXVIII

Conhece o masculino,
Mas cinge-te ao papel do feminino,
E sê uma ravina para o império.
Se fores uma ravina para o império,
Então a virtude constante não te abandonará
E regressarás novamente a ser um bebé.
Conhece o branco,
Mas cinge-te ao papel do negro,
E sê um modelo para o império.
Se fores um modelo para o império,
Então a virtude constante não faltará
E regressarás ao infinito.
Conhece a honra,
Mas cinge-te ao papel do desonrado,
E sê um vale para o império.
Se fores um vale para o império,
Então a virtude constante será suficiente
E regressarás a ser o bloco de madeira não esculpido.

Quando o bloco não esculpido se fragmenta, torna-se vasos. O sábio faz uso destes e torna-se o senhor sobre os oficiais.

Daí que o maior corte
Não decepa.

XXIX

Aquele que toma o império e deseja fazer algo com ele, eu vejo que não terá descanso. O império é um vaso sagrado e nada lhe deve ser feito. Quem quer que lhe faça algo irá arruiná-lo; quem quer que se apodere dele irá perdê-lo.

Daí que algumas coisas liderem e outras sigam;
Algumas respirem suavemente e outras respirem com força;
Algumas sejam fortes e outras sejam fracas;
Algumas destruam e outras sejam destruídas.
Portanto, o sábio evita o excesso, a extravagância e a arrogância.

XXX

Aquele que ajuda o governante dos homens por meio do caminho não intimida o império através de uma exibição de armas.

Isto é algo que é propício a fazer ricochete.
Onde as tropas acamparam
Crescerão os espinheiros;
No rasto de um exército poderoso
Más colheitas seguem-se sem falta.

Aquele que é bom visa apenas levar a sua campanha a uma conclusão e não ousa por esse meio intimidar. Leva-a a uma conclusão mas não te vanglories; leva-a a uma conclusão mas não te gabes; leva-a a uma conclusão mas não sejas arrogante; leva-a a uma conclusão mas apenas quando não houver escolha; leva-a a uma conclusão mas não intimides.

Uma criatura no seu vigor fazer mal ao velho
É conhecido como ir contra o caminho.
Aquilo que vai contra o caminho chegará a um fim precoce.

XXXI

É porque as armas são instrumentos de mau augúrio e existem coisas que as detestam que aquele que possui o caminho não permanece no seu uso. O homem de bem dá precedência à esquerda quando está em casa, mas

à direita quando vai para a guerra. As armas são instrumentos de mau augúrio, não os instrumentos do homem de bem. Quando alguém é compelido a usá-las, o melhor é fazê-lo sem gosto. Não há glória na vitória, e glorificá-la apesar disso é exultar na matança de homens. Aquele que exulta na matança de homens nunca fará prevalecer a sua vontade no império. Em ocasiões de regozijo, a precedência é dada à esquerda; em ocasiões de luto, a precedência é dada à direita. O lugar do tenente é à esquerda; o lugar do general é à direita. Isto significa que são os ritos de luto que são observados. Quando grandes números de pessoas são mortas, deve-se chorar por elas com tristeza. Quando vitorioso na guerra, devem-se observar os ritos de luto.

XXXII

O caminho é para sempre inominável.
Embora o bloco de madeira não esculpido seja pequeno,
Ninguém no mundo ousa exigir a sua vassalagem.
Se os senhores e os príncipes fossem capazes de se agarrar firmemente a ele,
As miríades de criaturas submeter-se-iam por sua própria iniciativa,
O céu e a terra unir-se-iam e o doce orvalho cairá,
E o povo seria justo, embora ninguém assim o decrete.
Apenas quando é cortado é que existem nomes.
Assim que existem nomes,
Deve-se saber que é tempo de parar.
Conhecendo o momento de parar, pode-se estar livre de perigo.
O caminho está para o mundo como o Rio e o Mar estão para os ribeiros e riachos.

XXXIII

Aquele que conhece os outros é inteligente;
Aquele que conhece a si próprio tem discernimento.
Aquele que vence os outros tem força;
Aquele que vence a si próprio é forte.

Aquele que conhece o contentamento é rico;
Aquele que persevera é um homem de propósito;
Aquele que não perde a sua posição durará;
Aquele que vive todos os seus dias teve uma vida longa.

XXXIV

O caminho é amplo, estendendo-se tanto para a esquerda como para a direita.

As miríades de criaturas dependem dele para a vida, contudo ele não reivindica autoridade.

Realiza a sua tarefa, contudo não reivindica nenhum mérito.

Veste e alimenta as miríades de criaturas, contudo não reivindica ser o seu mestre.

Para sempre livre de desejo, pode ser chamado pequeno; contudo, como não reivindica ser mestre quando as miríades de criaturas se voltam para ele, pode ser chamado grande.

É porque ele nunca tenta por si próprio ser grande que consegue tornar-se grande.

XXXV

Segura na tua mão a grande imagem
E o império virá a ti.
Vindo a ti e não encontrando nenhum mal,
Ficará são e salvo.
A música e a comida
Induzirão o viajante a parar.
O caminho, na sua passagem pela boca, é sem sabor.
Não pode ser visto.
Não pode ser ouvido.
Contudo, não pode ser esgotado pelo uso.

XXXVI

Se queres que uma coisa encolha,
Deves primeiro esticá-la;
Se queres que uma coisa seja enfraquecida,
Deves primeiro fortalecê-la;
Se queres que uma coisa seja posta de lado,

Deves primeiro estabelecê-la;
Se queres tirar a uma coisa,
Deves primeiro dar-lhe.
Isto é chamado discernimento subtil:
O submisso e o fraco vencerão o duro e o forte.
O peixe não deve ser deixado sair do abismo;
Os instrumentos de poder num estado não devem ser revelados a ninguém.

XXXVII

O caminho nunca age, contudo nada é deixado por fazer.
Se os senhores e os príncipes fossem capazes de se agarrar firmemente a ele,
As miríades de criaturas transformar-se-iam por si mesmas.
Após serem transformadas, caso o desejo levante a cabeça,
Eu irei pressioná-lo para baixo com o peso do inominável bloco não esculpido.
O inominável bloco não esculpido
Não é senão a ausência de desejo,
E se eu deixar de desejar e permanecer quieto,
O império ficará em paz por si mesmo.

LIVRO DOIS

XXXVIII

Um homem da mais elevada virtude não se apega à virtude e é por isso que tem virtude. Um homem da mais baixa virtude nunca se afasta da virtude e é por isso que é desprovido de virtude.

O primeiro nunca age, contudo nada deixa por fazer. O segundo age, mas existem coisas deixadas por fazer. Um homem da mais elevada benevolência age, mas sem segundas intenções. Um homem da mais elevada retidão age, mas com segundas intenções. Um homem mais versado nos ritos age, mas quando ninguém responde arregaça as mangas e recorre à persuasão pela força.

Como tal, quando o caminho se perdeu, houve a virtude; quando a virtude se perdeu, houve a benevolência; quando a benevolência se perdeu, houve a retidão; quando a retidão se perdeu, houve os ritos.

Os ritos são o desgaste da lealdade e da boa-fé
E o princípio da desordem;
A presciência é o adorno florido do caminho
E o princípio da tolice.
Por isso, o homem de mente ampla reside no espesso, não no ténue; no fruto, não na flor.
Portanto, ele descarta um e escolhe o outro.

XXXIX

Antigamente, estes passaram a possuir o Um:
O Céu, em virtude do Um, é límpido;
A Terra, em virtude do Um, é firme;
Os Deuses, em virtude do Um, têm as suas potências;
O vale, em virtude do Um, é pleno;
As miríades de criaturas, em virtude do Um, estão vivas;
Os Senhores e os príncipes, em virtude do Um, tornam-se líderes no império.
É o Um que faz com que estes sejam o que são.
Sem o que o torna límpido, o céu poderia fender-se;
Sem o que a torna firme, a terra poderia afundar-se;
Sem o que lhes dá as suas potências, os deuses poderiam esgotar-se;
Sem o que o torna pleno, o vale poderia secar;
Sem o que as mantém vivas, as miríades de criaturas poderiam perecer;
Sem o que os torna líderes, os senhores e os príncipes poderiam cair.
Daí que o superior deva ter o inferior como raiz; o alto deve ter o baixo como base.
Assim, os senhores e os príncipes referem-se a si próprios como «solitários», «desolados» e «desventurados». Isto não é tomar o inferior como raiz?
Logo, o maior renome é ser sem renome.
Não desejando ser um entre muitos como o jade,
Nem ser isolado como a pedra.

XL

Voltar atrás é como o caminho se move;
A fraqueza é o meio que o caminho emprega.

As miríades de criaturas no mundo nascem do Algo, e o Algo do Nada.

XLI

Quando o melhor estudante ouve falar sobre o caminho,
Pratica-o assiduamente;
Quando o estudante médio ouve falar sobre o caminho,
Parece-lhe num momento estar ali e no seguinte ter desaparecido;
Quando o pior estudante ouve falar sobre o caminho,
Ri-se às gargalhadas.
Se ele não se risse,
Seria indigno de ser o caminho.
Daí que o *Chien yen* diga:
O caminho que é brilhante parece obscuro;
O caminho que conduz para a frente parece conduzir para trás;
O caminho que é plano parece acidentado.
A mais elevada virtude é como o vale;
A brancura mais pura parece mácula;
A virtude ampla parece defeituosa;
A virtude vigorosa parece indolente;
A virtude simples parece manchada;
O grande quadrado não tem cantos.
O grande vaso leva muito tempo a completar;
A grande nota é rarefeita no som;
A grande imagem não tem forma.
O caminho oculta-se ao ser inominável.
É apenas o caminho que prima em conceder e em realizar.

XLII

O caminho gera o um; o um gera o dois; o dois gera o três; o três gera as miríades de criaturas.

As miríades de criaturas carregam nas suas costas o *yin* e abraçam nos seus braços o *yang*, e são a mistura das forças geradoras dos dois.

Não há palavras que os homens detestem mais do que «solitário», «desolado» e «desventurados», contudo os senhores e os príncipes usam-nas para se referirem a si próprios.

Assim, a uma coisa por vezes acrescenta-se algo ao ser diminuída, e é diminuída ao ser-lhe acrescentado algo.

O que os outros ensinam, eu também ensino.

«O violento não chegará a um fim natural.» Tomarei isto como o meu preceito.

XLIII

A coisa mais submissa do mundo pode passar por cima da mais dura do mundo — aquilo que é sem substância entra naquilo que não tem fendas.

É por isso que conheço o benefício de não recorrer a nenhuma ação.

O ensinamento que não usa palavras, o benefício de não recorrer a nenhuma ação, estes estão além da compreensão de quase todos, exceto de uns poucos no mundo.

XLIV

O teu nome ou a tua pessoa,
Qual é mais querido?
A tua pessoa ou os teus bens,
Qual vale mais?
O ganho ou a perda,
Qual é a maior desgraça?
É por isso que a avareza excessiva
Garante levar a grandes despesas;
Armazenar demasiado
Garante acabar em perda imensa.
Conhece o contentamento
E não sofrerás nenhuma desonra;
Conhece o momento de parar

E não encontrarás nenhum perigo.
Poderás então durar.

XLV

A grande perfeição parece lascada,
Contudo, o uso não a desgastará;
A grande plenitude parece vazia,
Contudo, o uso não a esgotará;
A grande retidão parece curvada;
A grande habilidade parece canhestra;
A grande eloquência parece gaga.
A inquietude vence o frio;
A quietude vence o calor.
Límpido e quieto,
Pode-se ser um líder no império.

XLVI

Quando o caminho prevalece no império, cavalos velozes são relegados para lavrar os campos; quando o caminho não prevalece no império, cavalos de guerra procriam na fronteira.

Não há crime maior do que ter desejos a mais;
Não há desastre maior do que não estar contente;
Não há desgraça maior do que ser cobiçoso.
Logo, ao estar contente, ter-se-á sempre o suficiente.

XLVII

Sem sair ao estrangeiro
Pode-se conhecer o mundo inteiro;
Sem olhar pela janela
Pode-se ver o caminho do céu.
Quanto mais longe se vai
Menos se sabe.
Portanto, o sábio conhece sem ter de se mover,
Identifica sem ter de ver,
Realiza sem ter de agir.

XLVIII

Na busca da aprendizagem, sabe-se mais a cada dia; na busca do caminho, faz-se menos a cada dia. Faz-se cada vez menos até não se fazer absolutamente nada, e quando não se faz absolutamente nada, não há nada que fique por fazer.

É sempre através do não-interferir que o império é conquistado.

Se interferires, então não estarás à altura da tarefa de conquistar o império.

XLIX

O sábio não tem mente própria.

Ele toma como sua a mente do povo.

Aqueles que são bons, eu trato-os como bons. Aqueles que não são bons, eu também os trato como bons. Ao fazê-lo, ganho em bondade.

Aqueles que são de boa-fé, eu tenho fé neles. Aqueles que não têm boa-fé, eu também tenho fé neles. Ao fazê-lo, ganho em boa-fé.

O sábio, na sua tentativa de distrair a mente do império, procura urgentemente confundi-la. As pessoas têm todas algo para ocupar os seus olhos e ouvidos, e o sábio trata-as a todas como crianças.

L

Quando seguir num caminho significa vida e seguir no outro significa morte, três em cada dez serão companheiros da vida, três em cada dez serão companheiros da morte, e existem aqueles que valorizam a vida e, como resultado, movem-se para o reino da morte, e estes também somam três em cada dez.

Por que razão é isto assim? Porque dão demasiada importância à vida. Ouvi dizer que aquele que prima em salvaguardar a sua própria vida não encontra rinoceronte nem tigre quando viaja por terra, nem é tocado por armas quando investe contra um exército. Não há onde o rinoceronte possa espetar o seu corno; não há onde o tigre possa cravar as suas garras; não há onde a arma possa alojar a sua lâmina.

Por que razão é isto assim? Porque para ele não existe o reino da morte.

LI

O caminho dá-lhes vida;

A virtude cria-os;

As coisas dão-lhes forma;
As circunstâncias levam-nos à maturidade.

Portanto, as miríades de criaturas todas reverenciam o caminho e honram a virtude. Contudo, o caminho é reverenciado e a virtude honrada não porque tal seja decretado por qualquer autoridade, mas porque é natural para elas serem tratadas assim.

Assim, o caminho dá-lhes vida e cria-os;
Educa-os e nutre-os;
Leva-os à frutificação e à maturidade;
Alimenta-os e abriga-os.
Dá-lhes vida, contudo não reivindica a posse;
Beneficia-as, contudo não exige gratidão;
É o administrador, contudo não exerce autoridade.
Isto é chamado a virtude misteriosa.

LII

O mundo teve um princípio
E este princípio pôde ser a mãe do mundo.
Quando conheceres a mãe,
Passa a conhecer o filho.
Depois de teres conhecido o filho,
Regressa a agarrar-te firmemente à mãe,
E até ao fim dos teus dias não encontrarás nenhum perigo.
Bloqueia as aberturas,
Fecha as portas,
E toda a tua vida não secarás.
Desbloqueia as aberturas,
Aumenta os teus problemas,
E até ao fim dos teus dias estarás além da salvação.
Ver o pequeno é chamado discernimento;
Agarrar-se firmemente ao submisso é chamado força.
Usa a luz,
Mas renuncia ao discernimento.
Não tragas a desgraça sobre ti próprio.
Isto é conhecido como seguir o constante.

LIII

Se eu possuísse o mais pequeno conhecimento, eu temeria, ao caminhar no grande caminho, apenas as veredas que desviam dele.

O grande caminho é fácil, contudo as pessoas preferem os atalhos.

A corte está corrompida.

Os campos estão cobertos de ervas daninhas.

Os celeiros estão vazios;

Contudo, há aqueles vestidos com adornos,

Com espadas à cintura,

Cheios de comida e bebida,

E possuidores de demasiada riqueza.

Isto é conhecido como tomar a liderança no roubo.

Longe, na verdade, está isto do caminho.

LIV

O que está firmemente enraizado não pode ser arrancado;

O que está rigidamente seguro nos braços não se soltará;

Através disto, a oferenda de sacrifícios pelos descendentes nunca chegará ao fim.

Cultiva-o na tua pessoa

E a sua virtude será genuína;

Cultiva-o na família

E a sua virtude será mais do que suficiente;

Cultiva-o no lugar

E a sua virtude durará;

Cultiva-o no estado

E a sua virtude abundará;

Cultiva-o no império

E a sua virtude será difusa.

Portanto, olha para a pessoa através da pessoa; olha para a família através da família; olha para o lugar através do lugar; olha para o estado através do estado; olha para o império através do império.

Como sei eu que o império é assim? Por meio disto.

LV

Aquele que possui virtude em abundância é comparável a um bebé recém-nascido:

Insetos venenosos não o picarão;

Animais ferozes não se lançarão sobre ele;

Aves de rapina não se despenharão sobre ele.

Os seus ossos são fracos e os seus tendões flexíveis, contudo o seu aperto é firme.

Ele não sabe da união do macho e da fêmea, contudo o seu membro masculino agitar-se-á:

Isto é porque a sua virilidade está no auge.

Chora alto todo o dia, contudo não fica rouco:

Isto é porque a sua harmonia está no auge.

Conhecer a harmonia é chamado o constante;

Conhecer o constante é chamado discernimento.

Tentar aumentar a própria vitalidade é chamado mau augúrio;

Para a mente, incitar a respiração é chamado violento.

Uma criatura no seu vigor fazer mal ao velho

É conhecido como ir contra o caminho.

Aquilo que vai contra o caminho chegará a um fim precoce.

LVI

Aquele que sabe não fala; aquele que fala não sabe.

Bloqueia as aberturas;

Fecha as portas.

Embota a agudeza;

Desfaz os nós;

Suaviza o brilho;

Deixa que as tuas rodas se movam apenas pelos velhos trilhos.

Isto é conhecido como a igualdade misteriosa.

Daí que não te possas aproximar dela, nem a possas manter à distância; não lhe podes conceder benefício, nem lhe podes fazer mal; não a podes enobrecer, nem a podes degradar.

Portanto, ela é valorizada pelo império.

LVII

Governa o estado sendo direto; trava a guerra sendo astuto; mas conquista o império não sendo interferente.

Como sei eu que é assim? Por meio disto.

Quanto mais tabus houver no império,

Mais pobre o povo;

Quanto mais ferramentas afiadas o povo tiver,

Mais na escuridão estará o estado;

Quanto mais habilidades o povo tiver,

Mais as novidades se multiplicam;

Quanto mais conhecidas as leis e editos,

Mais ladrões e salteadores existem.

Daí que o sábio diga:

Não tomo nenhuma ação e o povo transforma-se por si mesmo;

Prefiro a quietude e o povo retifica-se por si mesmo;

Não interfiro e o povo prospera por si mesmo;

Sou livre de desejo e o povo por si mesmo torna-se simples como o bloco de madeira não esculpido.

LVIII

Quando o governo é confuso,

O povo é simples;

Quando o governo é alerta,

O povo é astuto.

É no desastre que a boa fortuna se apoia;

É sob a boa fortuna que o desastre se agacha.

Quem conhece o limite? Não existirá a retidão?

A retidão muda novamente para a astúcia, e o bom muda novamente para o monstruoso.

Na verdade, há muito que o povo está perplexo.

Portanto, o sábio tem arestas quadradas mas não raspa.

Tem cantos mas não pica.

Estende-se a si próprio mas não à custa dos outros.
Brilha mas não deslumbra.

LIX

Ao governar o povo e ao servir o céu, o melhor para um governante é ser poupado.
É porque ele é poupado
Que se pode dizer que segue o caminho desde o início;
Seguindo o caminho desde o início, pode dizer-se que acumula uma abundância de virtude;
Acumulando uma abundância de virtude, não há nada que ele não possa vencer;
Quando não há nada que ele não possa vencer, ninguém conhece o seu limite;
Quando ninguém conhece o seu limite,
Ele pode possuir um estado;
Quando ele possui a mãe de um estado,
Ele pode então durar.
Isto é chamado o caminho de raízes profundas e caules firmes pelo qual se vive para ver muitos dias.

LX

Governar um grande estado é como guisar um pequeno peixe.
Quando o império é governado em conformidade com o caminho,
Os espíritos perdem as suas potências.
Ou melhor, não é que eles percam as suas potências,
Mas que, embora tenham as suas potências, não fazem mal ao povo.
Não são apenas eles que, tendo as suas potências, não fazem mal ao povo.
O sábio, também, não faz mal ao povo.
Como nenhum faz mal, cada um atribui o mérito ao outro.

LXI

Um grande estado são os cursos inferiores de um rio —
O lugar onde todos os ribeiros do mundo se unem.
Na união do mundo,
A fêmea leva sempre a melhor sobre o macho através da quietude.

Estando quieta, ela toma a posição inferior.

Daí que o grande estado, ao tomar a posição inferior, anexe o pequeno estado;

O pequeno estado, ao tomar a posição inferior, ligue-se ao grande estado.

Assim, um, ao tomar a posição inferior, anexa;

O outro, ao tomar a posição inferior, é anexado.

Tudo o que o grande estado quer é acolher o outro sob a sua asa;

Tudo o que o pequeno estado quer é ter os seus serviços aceites pelo outro.

Se cada um dos dois quer encontrar o seu lugar adequado,

É conveniente que o grande tome a posição inferior.

LXII

O caminho é o refúgio para as miríades de criaturas.

É aquilo pelo qual o homem bom protege,

E aquilo pelo qual o mau é protegido.

Palavras belas, quando oferecidas, conquistarão estatuto elevado em troca;

Ações belas podem elevar um homem acima dos outros.

Mesmo que um homem não seja bom, por que razão haveria de ser abandonado?

Daí que, quando o imperador é entronizado e os três ministros ducais são nomeados, aquele que faz um presente do caminho sem se mover do seu assento é preferível a quem oferece presentes de discos de jade seguidos por uma parelha de quatro cavalos. Por que razão era este caminho valorizado antigamente? Não era dito que por meio dele se obtinha o que se queria e se escapava às consequências quando se transgredia?

Portanto, ele é valorizado pelo império.

LXIII

Faz aquilo que consiste em não agir; persegue aquilo que não é interferente; saboreia aquilo que não tem sabor. Torna o pequeno grande e o pouco muito; faz o bem àquele que te fez um mal.

Traça planos para a realização do difícil antes que se torne difícil;

torna algo grande começando com isso quando pequeno.

As coisas difíceis no mundo devem necessariamente ter os seus princípios no fácil;

as coisas grandes devem necessariamente ter os seus princípios no pequeno.

Portanto, é porque o sábio nunca tenta ser grande que consegue tornar-se grande.

Aquele que faz promessas levianamente raramente mantém a boa-fé;

aquele que tem o hábito de considerar as coisas fáceis encontra frequentes dificuldades.

Portanto, até o sábio trata algumas coisas como difíceis.

É por isso que, no fim, nenhumas dificuldades conseguem levar a melhor sobre ele.

LXIV

É fácil manter uma situação enquanto ela está ainda segura;

É fácil lidar com uma situação antes que os sintomas se desenvolvam;

É fácil quebrar uma coisa quando ela é ainda frágil;

É fácil dissolver uma coisa quando ela é ainda diminuta.

Lida com uma coisa enquanto ela é ainda nada;

Mantém uma coisa em ordem antes que a desordem se instale.

Uma árvore que pode encher o palmo dos braços de um homem

Cresce a partir de uma ponta macia;

Um terraço com nove andares de altura

Ergue-se a partir de alcofas de terra;

Uma viagem de mil milhas

Começa debaixo dos pés de alguém.

Quem quer que lhe faça algo irá arruiná-lo; quem quer que se apodere dele irá perdê-lo.

Portanto, o sábio, porque nada faz, nunca arruína nada; e, porque não se apodera de nada, nada perde.

Nas suas empresas, as pessoas
Arruínam-nas sempre quando estão à beira do sucesso.
Sê tão cuidadoso no fim como no início
E não haverá empresas arruinadas.
Portanto, o sábio deseja não desejar
E não valoriza os bens que são difíceis de obter;
Aprende a ser sem aprendizagem
E repara os erros da multidão
A fim de ajudar as miríades de criaturas a serem naturais e a absterem-se de ousar agir.

LXV

Antigamente, aqueles que primavam na busca do caminho não o usavam para esclarecer o povo, mas para o manter na ignorância. A razão pela qual o povo é difícil de governar é que é inteligente demais.
Portanto, governar um estado através da inteligência
Será em detrimento do estado;
Não governar um estado através da inteligência
Será uma bênção para o estado.
Estes dois são modelos.
Saber sempre os modelos
É conhecido como virtude misteriosa.
A virtude misteriosa é profunda e de longo alcance.
Mas quando as coisas voltam atrás, ela volta atrás com elas.
Só então a conformidade completa é realizada.

LXVI

A razão pela qual o Rio e o Mar são capazes de ser reis dos cem vales é que primam em tomar a posição inferior. Daí serem capazes de ser reis dos cem vales.
Portanto, desejando governar sobre o povo,
Deve-se, nas próprias palavras, humilharmo-nos perante ele;
E, desejando liderar o povo,
Deve-se, na própria pessoa, seguir atrás dele.
Portanto, o sábio toma o seu lugar acima do povo, contudo não é um fardo; toma o seu lugar à frente do povo, contudo não causa obstrução. É por isso que o império o apoia jubilosamente e nunca se cansa de o fazer.

É porque ele não disputa que ninguém no império está em posição de disputar com ele.

LXVII

O mundo inteiro diz que o meu caminho é vasto e não se assemelha a nada. É porque é vasto que não se assemelha a nada. Se se assemelhasse a alguma coisa, há muito tempo que se teria tornado pequeno.

Tenho três tesouros
Que guardo e estimo.
O primeiro é conhecido como compaixão.
O segundo é conhecido como frugalidade.
O terceiro é conhecido como não ousar tomar a liderança no império.
Sendo compassivo, podemo-nos dar ao luxo de ser corajosos.
Sendo poupado, podemo-nos dar ao luxo de alargar o território.
Não ousando tomar a liderança no império, podemo-nos dar ao luxo de ser o senhor sobre os vasos.

Agora, abandonar a compaixão pela coragem, abandonar a frugalidade pela expansão, abandonar a retaguarda pela liderança, é certo que terminará em morte.

Através da compaixão, triunfaremos no ataque e seremos inexpugnáveis na defesa. O que o céu socorre, ele protege com o dom da compaixão.

LXVIII

Aquele que prima como guerreiro não parece formidável;
Aquele que prima em lutar nunca se deixa mover pela ira;
Aquele que prima em vencer o seu inimigo não entra em conflito;
Aquele que prima em empregar os outros humilha-se perante eles.
Isto é conhecido como a virtude da não disputa;
Isto é conhecido como fazer uso dos esforços dos outros;
Isto é conhecido como igualar a sublimidade do céu.

LXIX

Os estrategas têm um dito:
Não ouso fazer o papel de anfitrião, mas faço o papel de convidado,
Não ouso avançar uma polegada, mas recuo um pé em vez disso.
Isto é conhecido como marchar para a frente quando não há estrada,

Arregaçar as mangas quando não há braço,

Arrastar o adversário pela força quando não há adversário,

E pegar em armas quando não há armas.

Não há desastre maior do que enfrentar um inimigo com demasiada leveza. Ao fazê-lo quase perdi o meu tesouro. Assim, de dois lados que levantam armas um contra o outro, é aquele que está consumido pela dor que vence.

LXX

As minhas palavras são muito fáceis de compreender e muito fáceis de pôr em prática, contudo ninguém no mundo as consegue compreender ou pôr em prática.

As palavras têm um antepassado e os assuntos têm um soberano.

É porque as pessoas são ignorantes que não conseguem compreender-me.

Aqueles que me compreendem são poucos;

Aqueles que me imitam são honrados.

Portanto, o sábio, embora vestido com panos grosseiros, esconde na sua pessoa uma peça de jade de valor inestimável.

LXXI

Saber contudo pensar que não se sabe é o melhor;

Não saber contudo pensar que se sabe conduzirá à dificuldade.

É ao estarmos atentos à dificuldade que a podemos evitar. O sábio não encontra dificuldade. É porque está atento a ela que não encontra dificuldade.

LXXII

Quando ao povo falta um sentido adequado de temor, então uma visitação terrível descerá sobre ele.

Não restrinjas o seu espaço vital; não estaciones a pressão sobre os seus meios de subsistência. É porque não exerces pressão sobre ele que o povo não se cansará do fardo.

Logo, o sábio conhece-se a si próprio mas não se exibe, ama-se a si próprio mas não se exalta.

Portanto, ele descarta um e escolhe o outro.

LXXIII

Aquele que não tem medo de ser audaz encontrará a sua morte;
Aquele que não tem medo de ser tímido permanecerá vivo.
Dos dois, um conduz ao bem, o outro ao dano.
O céu odeia o que odeia,
Quem conhece a razão porquê?
Portanto, até o sábio trata algumas coisas como difíceis.
O caminho do céu
Prima em vencer embora não dispute,
Em responder embora não fale,
Em atrair embora não convoque,
Em traçar planos embora pareça frouxo.
A rede do céu é lançada largamente.
Embora a malha não seja fina, contudo nada escapa por ela.

LXXIV

Quando o povo não tem medo da morte, por que razão apavorá-lo com a morte?

Se o povo estivesse sempre com medo da morte, e se eu fosse capaz de prender e condenar à morte aqueles que inovam, então quem ousaria?

Existe um carrasco regular cujo encargo é matar.

Matar em nome do carrasco é o que se descreve como rachar lenha em nome do mestre carpinteiro. Ao rachar lenha em nome do mestre carpinteiro,

são poucos os que escapam a ferir as suas próprias mãos em vez disso.

LXXV

O povo tem fome:

É porque aqueles que detêm a autoridade devoram demasiado em impostos

Que o povo tem fome.

O povo é difícil de governar:

É porque aqueles que detêm a autoridade gostam demasiado da ação

Que o povo é difícil de governar.

O povo trata a morte com leveza:

É porque o povo dá demasiada importância à vida

Que trata a morte com leveza.

É precisamente porque não se tem utilidade para a vida que se é mais sábio do que o homem que valoriza a vida.

LXXVI

Um homem é flexível e fraco quando vivo, mas duro e rígido quando morto. A erva e as árvores são maleáveis e frágeis quando vivas, mas secas e murchas quando mortas. Assim, o duro e o forte são os companheiros da morte; o flexível e o fraco são os companheiros da vida.

Portanto, uma arma que é forte não vencerá;

Uma árvore que é forte sofrerá o machado.

O forte e grande toma a posição inferior.

O flexível e fraco toma a posição superior.

LXXVII

Não é o caminho do céu como o esticar de um arco?

O alto ele pressiona para baixo,

O baixo ele eleva;

O excessivo ele tira,

Ao deficiente ele dá.

É o caminho do céu tirar àquele que tem em excesso a fim de compensar o que é deficiente. O caminho do homem é de outra maneira. Tira àqueles que estão na penúria a fim de oferecer isso àqueles que já têm mais do que o suficiente.

Quem existe que possa pegar no que ele próprio tem em excesso e oferecer isso ao império? Apenas aquele que possui o caminho.

Portanto, o sábio beneficia-as, contudo não exige gratidão,

Realiza a sua tarefa, contudo não reivindica nenhum mérito.

Não será isto porque não deseja ser considerado um homem melhor do que os outros?

LXXVIII

No mundo não há nada mais submisso e fraco do que a água. Contudo, para atacar aquilo que é duro e forte nada a pode superar. Isto é porque não há nada que possa tomar o seu lugar.

Que o fraco vence o forte,

E o submisso vence o duro,

Todos no mundo sabem, contudo ninguém consegue pôr este conhecimento em prática.

Portanto, o sábio diz:

Aquele que toma sobre si a humilhação do estado

É chamado um governante digno de oferecer sacrifícios aos deuses da terra e do milho painço;

Aquele que toma sobre si a calamidade do estado

É chamado um rei digno do domínio sobre todo o império.

Palavras diretas

Parecem paradoxais.

LXXIX

Quando se faz a paz entre grandes inimigos,

Alguma inimizade há de inevitavelmente permanecer por dissipar.

Como pode isto ser considerado perfeito?

Portanto, o sábio toma a talha da esquerda, mas não exige pagamento do povo.

O homem de virtude encarrega-se da talha;

O homem sem virtude encarrega-se da cobrança.

É o caminho do céu não mostrar favoritismo.

Está para sempre do lado do homem bom.

LXXX

Reduz o tamanho e a população do estado. Garante que, mesmo que o povo tenha ferramentas de guerra para uma tropa ou um batalhão, não as usará; e também que estará relutante em mover-se para lugares distantes porque olha para a morte como algo que não é uma questão leve.

Mesmo quando tiverem navios e carroças, não terão utilidade para eles; e mesmo quando tiverem armaduras e armas, não terão ocasião de fazer uma exibição delas.

Faz com que o povo regresse ao uso da corda com nós.

Encontrará sabor na sua comida

E beleza nas suas roupas.

Estará contente na sua morada

E feliz na maneira como vive.

Embora os estados vizinhos estejam à vista uns dos outros, e o som de cães a ladrar e de galos a cantar num estado possa ser ouvido noutro, contudo as pessoas de um estado envelhecerão e morrerão sem nunca terem tido quaisquer relações com as de outro.

LXXXI

Palavras verdadeiras não são belas; palavras belas não são verdadeiras. Palavras boas não são persuasivas; palavras persuasivas não são boas. Aquele que sabe não tem um vasto saber; aquele que tem um vasto saber não sabe.

O sábio não acumula.

Tendo concedido tudo o que tem aos outros, ele tem ainda mais;

Tendo dado tudo o que tem aos outros, ele é mais rico ainda.

O caminho do céu beneficia e não faz mal; o caminho do sábio é generoso e não disputa.

APÊNDICE I

O PROBLEMA DA AUTORIA

O problema mais difícil ao lidar com a história do pensamento chinês no período antigo é como estabelecer as datas aproximadas dos vários filósofos e obras filosóficas, de modo a que uma ordem cronológica geral possa ser decidida, o que é essencial para uma compreensão do desenvolvimento histórico. Por exemplo, dadas duas obras filosóficas, A e B, a maneira como o pensamento nelas contido é interpretado se A for anterior a B tem frequentemente de ser radicalmente alterada se for demonstrado que B é, de facto, anterior a A. A interpretação do *Lao tzu* é um caso paradigmático. Esta depende de aceitarmos a perspetiva tradicional de que foi escrito por Lao Tzu, que era um contemporâneo mais velho de Confúcio, sendo assim uma obra do século VI a.C., ou a perspetiva favorecida por um grande número de estudiosos modernos, que colocaria a obra no final do século IV ou início do século III a.C. Por esta razão, é vital para a nossa tarefa de interpretar corretamente o pensamento no *Lao tzu* examinar a solidez da perspetiva tradicional.

A perspetiva tradicional baseia-se no facto de que se supunha ter ocorrido um encontro entre Confúcio e Lao Tzu, e a obra histórica mais antiga que contém um relato de tal encontro é o *Shih chi*. Tanto na biografia de Lao Tzu como na de Confúcio nesta obra, o relato começa com Confúcio deslocando-se a Chou para fazer perguntas a Lao Tzu sobre os ritos, mas no relato real nada mais é dito sobre os ritos. Tudo o que acontece é uma preleção de Lao Tzu sobre o tipo de comportamento a ser evitado. Isto parece mostrar que Ssu-ma Ch'ien deve ter usado duas fontes distintas, uma relativa a Confúcio a receber instrução sobre os ritos que, como veremos, é de origem confucionista, e a outra relativa à censura de Confúcio por Lao Tzu que é de origem taoista. Embora já não tenhamos as fontes que Ssu-ma Ch'ien usou, felizmente temos relatos relativos ao encontro em duas obras sobreviventes. Por um lado, temos no *Chuang tzu* relatos do encontro e da censura de Confúcio por Lao Tzu. Por outro, no *Li chi* (Registos dos Rites), uma obra confucionista compilada no século I a.C., temos quatro instâncias de Confúcio a recordar o que aprendeu sobre os ritos com Lao Tzu, embora não haja nenhum relato do encontro real.

No *Chuang tzu* existem várias versões da história e, embora todas difiram consideravelmente daquelas no *Shih chi*, são, tal como acontece com os relatos do *Shih chi*, de origem taoista. As passagens do *Li chi* dizem respeito apenas aos ritos, mas, como o *Shih chi* não faz mais do que mencionar os ritos, elas servem para nos dar alguma ideia da natureza dos

pontos de ritos envolvidos e do tipo de fontes que o *Shih chi* poderia ter usado. Como tanto o *Shih chi* como o *Li chi* são de data comparativamente tardia, e o *Li chi* não contém um relato do encontro real entre os dois, muito mais peso tem sido atribuído ao *Chuang tzu*, e é sobre os relatos no *Chuang tzu* que assenta a tese dos tradicionalistas.

Argumenta-se que, como os relatos do encontro entre Lao Tzu e Confúcio se encontram no *Chuang tzu*, a história, pelo menos, de tal encontro deve ter existido no tempo de Chuang Tzu, e o homem Lao Tzu deve ter existido antes de Chuang Tzu, e o livro *Lao tzu* deve ter sido escrito, mesmo que a história seja falsa, antes do fim do século IV a.C., mas já no século VI se a história for verdadeira. Escusado será dizer que este argumento é altamente insatisfatório, pois assenta no pressuposto simples mas questionável de que o *Chuang tzu* foi escrito por Chuang Tzu e o *Lao tzu* por Lao Tzu, sem mais fundamentos do que o facto de tradicionalmente se pensar que estes livros receberam o nome dos seus autores. Argumenta-se ainda que, como os relatos se encontram no *Chuang tzu*, decorre daqui que Chuang Tzu sabia de Lao Tzu, e a partir disto conclui-se que o livro *Lao tzu* deve ter existido no tempo de Chuang Tzu. Além disso, assume-se que se a história corria no tempo de Chuang Tzu, mesmo que isto não passasse de uma história, ela estabelecia a prioridade no tempo de Lao Tzu sobre Chuang Tzu. Isto é ignorar a possibilidade de Lao Tzu poder não ter sido, de todo, uma personagem histórica.

Tomemos o pressuposto de que o *Lao tzu* foi escrito por Lao Tzu e o *Chuang tzu* por Chuang Tzu. Este é um pressuposto extremamente questionável e tem de ser cuidadosamente examinado. Para fazer isto, devemos fazer uma digressão e dizer algo sobre a maneira como os livros eram compilados na antiga China.

As obras mais antigas, como é bem sabido, são coleções dos ditos de pensadores específicos que devem ter passado mais do que uma vez pelo processo de compilação nas mãos de discípulos e dos discípulos destes por sua vez, e assim sucessivamente. Estas obras passaram, nalgum momento, a ser conhecidas pelo nome dos pensadores em questão. Praticamente todas as obras filosóficas antigas são assim designadas, com a exceção da coleção de ditos de Confúcio que era conhecida como o *Lun yü*.

Dentro da mesma obra, um outro princípio de compilação parecia ter operado também. Passagens que têm algo em comum, um tópico comum

ou um interlocutor comum, por exemplo, são colocadas juntas. Não é claro em que data este princípio passou a ser adotado, mas podemos encontrar exemplos disto nos Analectos de Confúcio e no Mêncio. Por exemplo, no Livro 4 dos Analectos, as secções 1 a 6 lidam todas com a «benevolência», e as secções 18 a 21 com a «conduta filial», enquanto no Mêncio, o Livro 5 Parte I consiste unicamente em respostas dadas por Mêncio a perguntas que expressavam dúvida sobre as tradições aceites relativas aos reis sábios. Este princípio foi não só seguido como explicitamente afirmado por Liu Hsiang no final do século I a.C., quando editou o *Shuo yuan* e o *Hsin hsü*. Cada uma destas duas obras está dividida numa série de livros, e cada livro compreende passagens relativas a um tópico comum. (Na verdade, este princípio sobreviveu na compilação de enciclopédias (*lei shu*) em tempos posteriores.) Suspeita-se que partes do *Chuang tzu*, por exemplo, foram compiladas também com base neste princípio, embora este facto tenha sido obscurecido por reedições subsequentes.

Podemos ainda ver que o capítulo *Jang wang* (Abdicação) consiste numa série de histórias relativas à abdicação de vários reis sábios lendários, embora alguma matéria estranha tenha sido introduzida, enquanto ao mesmo tempo algumas das histórias de abdicação encontraram o seu caminho para outros capítulos. No caso das histórias, existem algumas instâncias em que os editores não só colocaram juntas aquelas que são do mesmo género, como incluíram mesmo versões variantes da mesma história. Estas podem ser histórias ligeiramente diferentes sobre as mesmas personagens ou histórias semelhantes sobre personagens diferentes. Esta prática pode ser vista de forma mais clara no, por exemplo, *Han fei tzu*, particularmente nos capítulos 30 a 35, onde versões variantes são frequentemente introduzidas pela fórmula «uma versão diz».

É óbvio, se os livros eram compilados com base num tal princípio, que material de fontes alheias e possivelmente de uma data consideravelmente posterior poderia facilmente encontrar o seu caminho para uma obra, apesar do facto de a obra ter o nome de um pensador específico e representar, de facto, no essencial o pensamento desse pensador ou, pelo menos, da sua escola.

Existem razões para pensar que isto aconteceu mais frequentemente com obras da parte final do período dos Reinos Combatentes, digamos, a partir do início do século III a.C., do que com obras do período precedente.

Obras anteriores, designadamente os Analectos de Confúcio e o Mêncio, não só consistem em ditos de um filósofo específico, como estes são invariavelmente introduzidos pela fórmula «O Mestre Fulano disse» ou simplesmente «O Mestre disse» no caso dos Analectos, e embora as passagens com um tópico comum sejam colocadas juntas, permanecem ditos distintamente separados.

Além disso, a fórmula, embora possa obviamente nunca garantir a autenticidade de um dito, serve não obstante como um sinal de que o dito foi numa dada altura aceite como um dito do Mestre, tornando assim difícil, se não impossível, que material alheio tivesse sido incorporado por acidente.

Mais uma vez, a maioria das passagens consiste em discussões sérias sobre problemas morais e políticos. A história ocasional é usada apenas para ilustrar um ponto em discussão. A impressão que se tem ao ler estas obras é a de que os ditos foram registados por discípulos para quem a memória do Mestre era sagrada. O resultado é que estes ditos refletem verdadeiramente tanto o pensamento como o estilo do homem. Sentimos que estamos a escutar a voz individual de um pensador cujo pensamento exibe um elevado grau de unidade.

Haverá inevitavelmente material que era provavelmente de uma data posterior, mas mesmo este é ainda material pertencente à mesma escola, embora possa pertencer a uma tradição algo mais afastada do Mestre. No caso de Mêncio, somos provavelmente afortunados por termos apenas uma versão das suas obras com todos os livros de natureza duvidosa removidos pelo editor do século III d.C. Confúcio é um caso mais complicado, porque numa fase muito precoce ele tornou-se conhecido como um sábio e, por isso, atraiu a atribuição de ditos apócrifos e a invenção de histórias apócrifas. Mas mesmo a inclusão destas, porque são inventadas deliberadamente, é bastante diferente da inclusão de material totalmente alheio por acidente.

Tudo isto mudou no caso de obras posteriores como o *Chuang tzu* e o *Hsün tzu*. Estas obras já não consistem numa série de ditos curtos introduzidos pela fórmula «O Mestre Fulano disse». Na verdade, o nome do pensador pelo qual a obra é conhecida figura raramente. No *Chuang tzu*, o nome de Chuang Tzu aparece muito menos frequentemente do que os dos reis lendários Yao e Shun e até o de Confúcio. No *Hsün tzu*, que é uma

obra de extensão considerável, o nome de Hsün Tzu ocorre em não mais do que meia dúzia de passagens onde são registadas conversas reais em que Hsün Tzu tomou parte.

Além disso, os ditos curtos deram lugar a passagens muito mais longas, que são frequentemente expressas na forma enganadora de uma exposição contínua. É apenas quando se examinam estas passagens cuidadosamente que se percebe que elas são muito frequentemente, na verdade, compiladas a partir de unidades mais curtas que estão apenas frouxamente ligadas e, por vezes, não têm ligação nenhuma. Esta falta de ligação é frequentemente disfarçada pelo aparecimento de palavras de ligação como *ku* (portanto) e *shih yi* (daí). Este é um ponto ao qual regressaremos.

Neste aspeto, os primeiros trinta e cinco capítulos do *Mo tzu* situam-se a meio caminho entre os Analectos e o Mêncio, por um lado, e as obras posteriores, por outro. Estes capítulos no *Mo tzu* parecem conter uma exposição contínua, embora, de facto, consistam em unidades independentes que foram juntas. Estas unidades mais curtas são frequentemente de tal generalidade que podem ser usadas igualmente numa série de contextos. Mas, num aspeto, o *Mo tzu* é ainda afim dos Analectos e do Mêncio. A fórmula «O Mestre Fulano disse» ainda se encontra, pelo menos no início de cada capítulo. Isto, juntamente com o estilo distintivo da escrita moísta, é até certo ponto uma garantia de que o material, embora tenha passado por uma edição subsequente, é mais ou menos homogéneo e pertence à mesma escola. No caso das obras posteriores, já não temos essa garantia, particularmente onde o texto está corrompido.

O *Chuang tzu*, com o qual estamos imediatamente preocupados, é um caso paradigmático. O estado do texto está excessivamente corrompido, e seria otimista demais não esperar que uma boa quantidade de material alheio tivesse encontrado o seu caminho para uma obra destas. Em alguns capítulos existem partes, por exemplo o fim dos capítulos 23 a 26, que dão a impressão de que não só foi incorporada matéria estranha, como o texto foi compilado a partir de lamelas de bambu partidas, de natureza tão fragmentária que não fazem qualquer sentido tal como se encontram.

Existe uma outra característica destas obras posteriores. Em algumas delas, há uma tendência crescente para usar histórias em prol da moral nelas contida. Estas histórias já não são usadas no contexto de um

argumento real como nas obras anteriores, mas são inteiramente independentes. Em tais casos, é difícil encontrar quaisquer marcas de autoria ou de origem, particularmente quando versões ligeiramente diferentes da mesma história ocorrem por vezes em mais do que uma obra. É possível que, se fosse feito um estudo detalhado de tais histórias, elas pudessem ser agrupadas em categorias de acordo com a sua forma.

Mas uma discussão deste problema levar-nos-á para muito longe. A categoria que tem especial relevância para o nosso propósito imediato é o que se pode chamar a história ilustrativa. Uma história ilustrativa é uma história que é contada pelo seu objetivo principal, e este é o único fator que importa e que permanece constante, enquanto outros fatores podem variar de versão para versão. Estes incluem a identidade das personagens que não a personagem principal, a localização da história, e assim por diante. Regressaremos a este ponto.

Para voltar às obras da parte final do período dos Reinos Combatentes. Devido às características que vimos, a menos que existam fortes razões, nunca é seguro assumir que qualquer obra desse tipo tenha sido realmente escrita por um pensador específico ou mesmo que toda a obra represente uma única tradição numa escola estreitamente unida. É muito mais seguro assumir que se trata de uma antologia que passou pelas mãos de um compilador ou de uma série de compiladores, no decorrer do tempo.

O julgamento os compiladores não tem de ser sempre sensato, e o facto de as passagens serem colocadas juntas não tem de ter muito a ver com o seu conteúdo. Embora na maioria dos casos tais passagens lidem com um tópico comum, acontece por vezes que estas não têm nada mais em comum do que uma ou mais palavras de ordem, e o ponto defendido em cada passagem é completamente diferente.

Espero que tenha sido dito o suficiente para mostrar que não é seguro assumir que o *Chuang tzu* foi escrito por Chuang Tzu simplesmente porque tal atribuição é tradicional. Se assim é, não podemos assumir, pelo facto de Lao Tzu ser mencionado no *Chuang tzu*, que Chuang Tzu devia saber da sua existência. Na verdade, aquilo a que temos direito é simplesmente à afirmação tautológica de que as partes do *Chuang tzu* que contêm histórias sobre Lao Tzu devem ter sido escritas numa altura em que as histórias já corriam. Tudo o que fizemos foi trocar o problema sobre a data de Lao Tzu pelo problema sobre a data das partes do *Chuang tzu* que contêm histórias

sobre Lao Tzu, e mesmo assim, o que podemos esperar resolver, assumindo para benefício do argumento que podemos chegar a quaisquer conclusões definitivas sobre a data destas partes do *Chuang tzu*, é a data em que as histórias corriam, não a data de Lao Tzu, o homem.

Embora o mero facto de se encontrarem histórias relativas a Lao Tzu no *Chuang tzu* não nos dê o direito de responder à pergunta «será que Chuang Tzu sabia de Lao Tzu?», trata-se não obstante de uma questão interessante e que deveríamos fazer. Um dos argumentos mais fortes contra a tese dos tradicionalistas de colocar Lao Tzu no século VI a.C. é o facto de Mêncio, apesar do seu forte sentido de missão contra as escolas heterodoxas, atacar Yang Chu e Mo Tzu mas não mencionar Lao Tzu.

Não só não menciona Lao Tzu explicitamente, como nunca mostra qualquer consciência de nenhuma das perspetivas que associamos a Lao Tzu. A resposta dos tradicionalistas toma frequentemente a forma de que, embora Mêncio não tenha mencionado Lao Tzu, Chuang Tzu certamente mencionou. Vimos que a força do argumento depende de por «Chuang Tzu» se querer dizer a obra ou o homem. Se se quer dizer a obra, o facto é inegável mas não prova nada. Mas se se quer dizer o homem, então a questão é interessante e deve ser examinada.

A fim de responder a esta pergunta, temos de a reformular e perguntar: nas passagens no *Chuang tzu* onde Chuang Tzu figura numa discussão filosófica séria, será que ele alguma vez menciona, ou, em geral, mostra quaisquer sinais de que sabe da existência de Lao Tzu? A resposta a isto é não. Pode dizer-se que nas passagens onde Chuang Tzu figura, talvez não haja razão para ele mencionar Lao Tzu. Isto pode ser verdade em algumas destas passagens, mas existe uma passagem onde o silêncio de Chuang Tzu sobre o assunto é, no mínimo, surpreendente. No capítulo 24 existe uma conversa entre Chuang Tzu e o seu amigo, o famoso sofista Hui Shih. Chuang Tzu disse: «Ju, Mo, Yang e Ping são quatro. Juntamente contigo farão cinco.» Deixando de lado a questão de saber quem era Ping — e a resposta não é certamente relevante para a nossa questão —, Chuang Tzu nomeou apenas três escolas de pensamento, designadamente Ju, ou seja, a escola confucionista, Mo, ou seja, a escola de Mo Tzu, e Yang, ou seja, a escola de Yang Chu.

Por que razão não mencionou Chuang Tzu a Lao Tzu e a sua escola, particularmente quando, de acordo com a perspetiva tradicionalista,

Chuang Tzu foi o segundo grande pensador taoista que deu continuidade aos ensinamentos da escola fundada por Lao Tzu? Este silêncio parece contribuir de algum modo para fornecer evidência que mostra que Chuang Tzu não estava consciente nem de Lao Tzu nem da sua escola ou, pelo menos, não como uma escola proeminente de pensamento que datasse do tempo de Confúcio.

Embora não possamos avançar mais com o problema no que diz respeito ao *Chuang tzu*, existe uma prova que é relevante. No capítulo 3 do *Mo tzu*, dizia-se que Mo Tzu tinha ficado comovido com a visão da seda a sair com a cor do corante. Isto foi tomado como uma moral cuja aplicação podia ser alargada ao estado e ao indivíduo. Quando o rei de um estado é influenciado por bons ministros, esse estado será bem governado. Quando um indivíduo é influenciado por bons professores e amigos, ele será um bom homem. São dados exemplos em cada caso.

Ora, este capítulo encontra-se também no *Lü shih ch'un ch'iu* (*chüan* 3, parte 4), e as duas versões são de facto idênticas até ao fim da secção sobre o «tingimento» dos estados. A secção final sobre os indivíduos é completamente diferente. Na versão do *Mo tzu*, são dados apenas três exemplos de indivíduos que ficaram sob a influência de bons homens, designadamente Tuan-kan Mu, Ch'in Ku-li e Fu Yüeh. Tuan-kan Mu era um confucionista e Ch'in Ku-li um conhecido discípulo de Mo Tzu, ambos do século V a.C. (Fu Yüeh era uma figura antiga e não nos diz respeito). No *Lü shih ch'un ch'iu*, contudo, a lista é aumentada, e à cabeça desta lista de indivíduos ilustres está Confúcio, de quem se dizia ter ficado sob a boa influência de, entre outros, Lao Tzu.

Parece que entre o momento em que o capítulo do *Mo tzu* assumiu a sua forma atual e o momento em que foi incorporado, na sua forma modificada, no *Lü shih ch'un ch'iu*, a história de Confúcio a receber instrução de Lao Tzu deve ter-se tornado tão bem conhecida que, ao reverem a lista, os editores do *Lü shih ch'un ch'iu* colocaram Confúcio à cabeça da mesma. Como sabemos genericamente a data de composição do *Lü shih ch'un ch'iu*, se pudéssemos determinar aproximadamente o *terminus a quo* do capítulo do *Mo tzu*, poderíamos determinar o período em que a história ganhou aceitação. Disso estamos felizmente em posição de fazer. O capítulo do *Mo tzu* menciona a morte do Rei K'ang de Sung, que ocorreu em 286 a.C.

Assim, podemos dizer que o capítulo não poderia ter sido concluído na sua forma atual antes dessa data, embora não haja razão para duvidar da autenticidade do dito atribuído a Mo Tzu na secção de abertura. Podemos dizer, então, que deve ter sido dentro do período de cerca de quarenta anos entre 286 e 240 a.C. que a história do encontro entre Confúcio e Lao Tzu se tornou amplamente conhecida e aceite.

Podemos resumir a nossa discussão algo longa até agora sobre o problema de saber se Lao Tzu foi uma figura histórica que viveu no século VI a.C. desta maneira. Não só Mêncio não mostrou sinais de ter conhecimento de Lao Tzu e da sua escola, como Chuang Tzu, que viveu provavelmente bem avançado o século III a.C., também não mostrou conhecimento de Lao Tzu. Isto é surpreendente no caso de Mêncio, pois ele era um apoiante tão firme da filosofia confucionista e era incansável nos seus ataques às visões heterodoxas, e é igualmente surpreendente no caso de Chuang Tzu pois, de acordo com o relato tradicionalista, ele foi o sucessor de Lao Tzu na escola taoista de pensamento.

Vimos que não foi senão na segunda metade do século III a.C. que a história de um encontro entre Lao Tzu e Confúcio se tornou amplamente conhecida. E é unicamente nesta história que se funda a tese dos tradicionalistas de ser Lao Tzu um contemporâneo mais velho de Confúcio.

À parte a data tardia da história do encontro, existe outra razão para olhar para ela com desconfiança como prova da data de Lao Tzu. Quando examinamos esta história, podemos ver que ela é, de facto, uma história ilustrativa. É, portanto, altamente precário tomar os acontecimentos nela contidos como históricos, particularmente onde os acontecimentos dizem respeito apenas aos fatores variáveis. Na nossa história, o ponto central é o desconcerto de Confúcio nas mãos de um eremita qualquer. A identidade do eremita, a localização do incidente e a maneira como o desconcerto é provocado são todos fatores variáveis.

É interessante notar que os relatos no *Shih chi* não são, de facto, muito próximos dos relatos sobre o encontro entre Lao Tzu e Confúcio no *Chuang tzu*, mas assemelham-se, em algumas características, de forma bastante mais próxima ao relato na mesma obra (capítulo 26) de um encontro entre Lao Lai Tzu — uma das pessoas com quem Lao Tzu é identificado na sua biografia — e Confúcio. Isto ilustra o ponto de que a identidade do interlocutor é de pouca importância. Histórias deste género

encontram-se em mais do que uma obra, e suspeita-se que estas tenham tido origem em escolas que não a confucionista, em muitos casos provavelmente na taoista. Mas algumas destas histórias passaram a ser aceites até por círculos confucionistas numa data bastante precoce, já que algumas delas se encontram até nos Analectos de Confúcio. Se olharmos para estas histórias como formando um género que deve ter sido popular desde tempos bastante antigos, então o facto de o eremita por acaso ser Lao Tzu em algumas delas perde qualquer significado histórico que pudesse ter tido caso tivessem sido únicas.

O facto de algumas histórias ilustrativas de data provavelmente tardia se encontrarem no *Chuang tzu* é dificilmente prova suficiente sobre a qual assentar todo o caso da historicidade, quanto mais da data precoce, de Lao Tzu.

Não podemos deixar o presente tópico sem lançar pelo menos um olhar rápido às passagens no *Li chi*. Como vimos, nestas passagens Confúcio limita-se a relatar o que ouviu de Lao Tzu quando esteve com ele. O Lao Tzu aqui não é um eremita que defendia perspetivas taoistas, mas um cavaleiro idoso bem versado nos ritos, já que aquilo que Confúcio aprendeu com ele dizia respeito aos pontos mais finos da sua observância. O *Li chi* é uma compilação do século I a.C. e, como não sabemos de que fontes estes relatos foram derivados, não podemos fazer mais do que especular sobre a sua data.

A minha conjetura é a de que estes foram de data posterior às histórias na tradição taoista, e constituíram um passo por parte dos confucionistas para contrariar as tentativas bem-sucedidas dos taoistas de fazerem de Confúcio uma figura de ridículo. Em vez de negarem categoricamente que Confúcio alguma vez tivesse conhecido Lao Tzu ou, alternativamente, que Lao Tzu fosse uma figura histórica, transformaram-no num cavaleiro idoso bem versado nos ritos e, assim, transformaram-no efetivamente num bom confucionista. Este foi um passo muito astuto, pois é muito mais fácil mudar a natureza de uma tradição amplamente aceite do que descreditá-la por completo. Que o passo foi bem-sucedido pode ver-se pelo facto de que, na altura em que Ssu-ma Ch'ien se propôs escrever as biografias de Lao Tzu e Confúcio, ele fez uso de fontes confucionistas bem como das taoistas.

Existe uma outra tradição que se encontra na biografia de Lao Tzu no *Shih chi*. Esta diz respeito à sua viagem para oeste através do Passo e à escrita de uma obra em dois livros a pedido do Guardião do Passo (*kuan ling yin*). Esta história não tem relação direta com a data de Lao Tzu, mas, não obstante, compensa um exame mais atento. Ora, nalgum momento, depois de a história ter ganho ampla aceitação, Kuan Yin (o Guardião do Passo) passou a ser considerado um filósofo por direito próprio, creditado não só com visões filosóficas mas com uma obra filosófica também.

É interessante que Kuan Yin seja mencionado no *Lü shih ch'un ch'iu* (*chüan* 17, parte 7) como valorizando a «limpidez». Ele é também mencionado no capítulo final do *Chuang tzu*, que é uma espécie de relato geral do antigo pensamento chinês e é considerado pela maioria dos estudiosos como sendo de data posterior à do corpo principal da obra. No *Chuang tzu*, Kuan Yin é mencionado em apenas um outro capítulo, o capítulo 19, mas, novamente, existem algumas razões para pensar que este capítulo possa ser tardio também.

O *Hsün tzu*, por exemplo, menciona as perspetivas de Lao Tzu uma vez mas não as de Kuan Yin, embora, curiosamente, a noção de «limpidez» figure proeminentemente numa teoria da mente no capítulo 21. Isto pareceria mostrar que foi após a composição das partes relevantes do *Hsün tzu* que Kuan Yin se tornou um indivíduo com uma identidade distinta.

Finalmente, existe uma prova que é de algum interesse para nós. No capítulo *Yang chu* do *Lieh tzu* está registada uma conversa entre Yang Chu e Ch'in Ku-li que termina com Ch'in Ku-li a dizer: «Se alguém perguntasse a Lao Tan e a Kuan Yin sobre a tua opinião, eles concordariam contigo, e se alguém perguntasse ao Grande Yu e a Mo Ti sobre a minha, eles concordariam comigo.» É verdade que a maioria dos estudiosos concorda que o *Lieh tzu* é uma compilação tardia, mas muito do material nele contido é antigo e não há razão para pensar que esta história tenha sido uma invenção do compilador. O ponto que nos diz respeito é a aparente origem moísta da história. Parece pouco provável que seja uma pura coincidência que não só a tradição de que Confúcio recebeu instrução de Lao Tzu tivesse algo a ver com la escola moísta, mas que o nome de Kuan Yin estivesse também associado ao de Lao Tzu nas palavras atribuídas a um conhecido moísta.

A conclusão provisória a que chegámos relativamente a Lao Tzu, o homem, é esta. Não existem provas seguras de que tenha sido uma figura histórica. O que é seguro é que existem duas histórias sobre ele, e relativamente a estas existem dois pontos que vale a pena notar. Em primeiro lugar, ambas as histórias têm algo a ver com a escola moísta; e, em segundo lugar, ambas passaram a ser amplamente conhecidas nos cerca de quarenta anos anteriores à compilação do *Lü shih ch'un ch'iu* em 240 a.C. O facto de no *Lü shih ch'un ch'iu* as histórias serem assumidas como certas pode dever-se ao facto de que provavelmente existia um moísta entre os editores. Tudo isto, e na verdade todo o meu relato sobre Lao Tzu, é especulativo, mas quando há tão pouco que seja seguro, existe não apenas espaço mas necessidade de especulação.

APÊNDICE 2

A NATUREZA DA OBRA

Na parte final do período dos Reinos Combatentes, as obras filosóficas já não consistiam em ditos registados explicitamente atribuídos a um pensador específico. O *Lao tzu* não é exceção. Nem Lao Tzu nem o nome de qualquer outra pessoa aparece na obra. O facto de ser atribuída a Lao Tzu é puramente uma questão de tradição. Outra característica das obras deste período é o uso crescente de passagens rimadas. No caso do *Lao tzu*, estas ascendem a consideravelmente mais de metade de toda a obra. Tais passagens devem ter sido destinadas a ser aprendidas de cor, com o significado explicado detalhadamente num comentário oral. Daí a natureza críptica da maioria dos ditos. Como estas passagens rimadas eram transmitidas oralmente, provavelmente não existia uma forma oficial nem uma interpretação única para elas. Eram propriedade comum de seguidores de várias escolas que partilhavam uma tendência comum de pensamento.

Presumivelmente, também não existia nenhuma coleção padrão única de tais ditos. Isto é confirmado por um olhar rápido sobre o capítulo bibliográfico do *Han shu*. Além de uma obra chamada *Lao lai tzu*, que recebeu o nome de uma das figuras com quem Lao Tzu foi identificado na biografia do *Shih chi*, existem duas obras com títulos que são interessantes. Estas são o *Lao ch'eng tzu* e o *Cheng chang che*. Ora, *Lao ch'eng tzu* significa literalmente «o homem velho com sabedoria madura», enquanto *Cheng chang che* significa «o ancião do estado de Cheng». Se nos lembrarmos de que *Lao tzu* significa literalmente «o homem velho», não

podemos deixar de ficar impressionados com a semelhança dos títulos das três obras. Tanto quanto é do meu conhecimento, não temos citações sobreviventes do *Lao ch'eng tzu*, mas, felizmente para nós, estão preservadas três citações do *Cheng chang che* no *Han fei tzu* (duas vezes no capítulo 34 e uma vez no capítulo 37), e estas guardam uma semelhança singular com o *Lao tzu*. Só podemos concluir que naquele período existia uma série de obras que eram taoistas no conteúdo, aparecendo sob vários títulos, todos os quais significavam «homem velho» ou «ancião», e o ponto importante para nós é que o *Lao tzu* era apenas uma dessas obras. Aconteceu que Lao Tzu era também um dos eremitas que figuravam nas histórias ilustrativas sobre Confúcio. Os dois factos reforçaram-se mutuamente, de modo a que o *Lao tzu* foi capaz de sobreviver como o único representante deste género de literatura, e, no último quartel do século III a.C., a obra estava firmemente associada a Lao Tzu, o homem de quem se dizia ter instruído Confúcio nos ritos.

Não só existiam outras coleções semelhantes ao *Lao tzu*, como o próprio *Lao tzu* provavelmente não existiu numa forma definitiva senão num período posterior. Neste aspeto, é interessante notar que no *Huai nan tzu*, particularmente no capítulo 12, que usa histórias retiradas de várias obras como suportes para pendurar citações do *Lao tzu*, o texto explicitamente citado como ditos de Lao Tzu é praticamente idêntico ao nosso texto atual. Por outro lado, nos capítulos *Chieh Lao* (Explicações de Lao) e *Yü Lao* (Ilustrações de Lao) no *Han fei tzu*, onde as citações nunca são introduzidas por «Lao Tzu disse», embora em alguns casos por «o Livro diz», o texto está próximo, mas não é idêntico ao texto atual, e as citações atribuídas a Lao Tzu no capítulo final do *Chuang tzu*, embora na maioria dos casos reconhecíveis como tal, diferem consideravelmente do texto atual. Parece, então, que o texto estava ainda num estado fluido na segunda metade do século III a.C. ou mesmo mais tarde, mas por meados do século II a.C., o mais tardar, o texto assumira já uma forma muito parecida com a atual. É possível que isto tenha acontecido nos primeiros anos da Dinastia Han Ocidental. Existe alguma razão para acreditar que nesse período existiam já «professores» especialistas (*po shih*) dedicados ao estudo de obras antigas individuais, incluindo os chamados filósofos (*chu tzu*), como distintos dos clássicos (*ching*). Se esse for o caso, então o *Lao tzu*, que era tido em grande estima nos círculos da corte, quase de certeza que teria os seus *po shih*. Isto faria com que o texto se tornasse

padronizado e explicaria também o facto de o texto usado pelos editores do *Huai nan tzu* ser já, para todos os efeitos práticos, idêntico ao texto atual.

Decorre daquilo que dissemos sobre as obras chinesas antigas que elas são mais bem vistas como antologias. Na melhor das hipóteses, o material contido em tais obras consiste em ditos de um pensador específico, frequentemente aumentado por material posterior pertencente à mesma escola. Na pior das hipóteses, o material não é mais do que uma coleção de passagens com apenas uma tendência comum de pensamento. Uma leitura cuidadosa do *Lao tzu* não pode senão deixar-nos com a impressão de que ele é não apenas uma antologia, mas uma antologia do segundo tipo. Existem várias características que dão origem a essa impressão.

Muitos capítulos dividem-se em secções que têm, por vezes, pouca ou nenhuma ligação umas com as outras. Na compilação de obras da parte final do período dos Reinos Combatentes, um dos princípios era a colocação conjunta de passagens sobre o mesmo tópico, o que por vezes não significava mais do que passagens que tinham uma ou mais palavras de ordem em comum. Se isto resulta na junção de passagens que são relevantes entre si depende do propósito do compilador, que pode ser simplesmente facilitar a memorização. Isto é verdade em relação ao *Lao tzu*. Se não tivermos isto em mente e insistirmos em tratar os capítulos como todos orgânicos, corremos o risco de distorcer o significado. Dois exemplos tornarão claro o tipo de coisa que tenho em mente. No capítulo V temos:

O céu e a terra são implacáveis, e tratam as miríades de criaturas como cães de palha; o sábio é implacável, e trata o povo como cães de palha. (14)

Isto é seguido por:

Não será o espaço entre o céu e a terra como um fole?

Está vazio sem estar esgotado:

Quanto mais trabalha, mais sai dele. (15)

É um ponto diferente que é defendido em cada passagem. Na primeira passagem, o ponto central é que o céu e a terra são insensíveis, enquanto na segunda é que eles são inesgotáveis embora vazios. Não existe ligação entre as duas passagens além do facto de ambas serem sobre «o céu e a terra».

Mais uma vez, no capítulo LXIV encontramos:

Quem quer que lhe faça algo irá arruiná-lo; quem quer que se apodere dele irá perdê-lo.

Portanto, o sábio, porque nada faz, nunca arruína nada; e, porque não se apodera de nada, nada perde. (154, 134a)

Isto é seguido por:

Nas suas empresas, as pessoas

Arruínam-nas sempre quando estão à beira do sucesso.

Sê tão cuidadoso no fim como no início

E não haverá empresas arruinadas. (155)

Aqui podemos ver que as duas passagens foram colocadas juntas porque ambas lidam com a forma como as coisas se arruínam e como isto pode ser evitado. Mas para além disto, o ponto defendido em cada passagem é, mais uma vez, completamente diferente. Na primeira passagem, o sábio evita o fracasso ao não fazer nada, enquanto na segunda as pessoas comuns são exortadas a evitar o fracasso quando estão à beira do sucesso sendo tão cuidadosas no fim como no início. Num caso, a ação é condenada como a causa do fracasso, porque o verdadeiro sucesso reside em não tomar nenhuma ação de todo. No outro, assume-se que o sucesso pode ser alcançado através da ação, desde que se possa ser cuidadoso ao longo de toda a duração da ação. Os dois pontos de vista não estão simplesmente desligados; são inconsistentes.

Como as passagens que são colocadas juntas no mesmo capítulo estão com muita frequência desligadas ou são mesmo inconsistentes, muitos estudiosos no passado sentiram insatisfação com a disposição existente do texto, e alguns tentaram mesmo reorganizá-lo. Como estas tentativas me parecem baseadas em pressupostos errados, escolhi lidar com o problema através de um método diferente.

No *Lao tzu*, a mesma passagem encontra-se frequentemente em capítulos diferentes. Como a obra é tão curta, é extremamente improvável que um único autor fosse tão dado a repetir-se, mas se olharmos para a obra como uma antologia é mais fácil ver como isto pôde acontecer. Embora em alguns casos se tenha a impressão de que uma passagem que ocorre mais

do que uma vez se ajusta melhor a um contexto do que a outro, noutros casos parece ajustar-se igualmente bem aos diferentes contextos. Isto confirma a sugestão que fiz anteriormente relativamente à probabilidade de estas passagens existirem como ditos independentes sem contextos fixos. Além disso, nalguns casos é claro que o que se encontra em mais do que um capítulo é realmente a mesma passagem numa forma ligeiramente diferente. Diga-se de passagem que a recorrência da mesma passagem em contextos diferentes ajuda frequentemente o leitor a compreender um texto que, genericamente falando, oferece tão pouca ajuda contextual.

Alguns exemplos ilustrativos tornarão isto claro. No capítulo XVII encontramos:

Quando não há fé suficiente, há falta de boa-fé. (40)

Isto encontra-se também no capítulo XXIII (53). Em nenhum dos casos esta passagem está ligada ao seu contexto. Na verdade, tem mais afinidade com a passagem no capítulo XLIX que diz:

Aqueles que são de boa-fé, eu tenho fé neles. Aqueles que não têm boa-fé, eu também tenho fé neles. Ao fazê-lo, ganho em boa-fé. (111)

Podemos ver aqui que o que é defendido é que devemos estender a nossa fé até mesmo àqueles que carecem de boa-fé. Isto porque, ao fazê-lo, temos algumas esperanças de os transformar em homens de boa-fé, ao passo que não depositar nenhuma fé neles servirá apenas para os confirmar nos seus maus caminhos. Daí que, de certa forma, a falta de boa-fé seja o resultado da falta de fé.

Em contraste com a passagem que parece não pertencer a nenhum contexto, existe a passagem que parece pertencer a mais do que um. Correntemente no capítulo IV temos:

Embota a agudeza;

Desfaz os nós;

Suaviza o brilho;

Deixa que as tuas rodas se movam apenas pelos velhos trilhos. (12)

No capítulo LII temos:

Bloqueia as aberturas.

Fecha as portas.

E toda a tua vida não secarás.

Desbloqueia as aberturas.

Aumenta os teus problemas.

E até ao fim dos teus dias estarás além da salvação. (118)

Contudo, no capítulo LVI encontramos:

Bloqueia as aberturas;

Fecha as portas.

Embota a agudeza;

Desfaz os nós;

Suaviza o brilho;

Deixa que as tuas rodas se movam apenas pelos velhos trilhos. (129)

Confrontado com isto, a primeira reação de alguém é pensar que as secções 12 e 118 são passagens independentes e que a secção 129 é uma fusão das duas. Este é provavelmente o caso, mas não se pode ter a certeza absoluta porque as secções 12 e 118 calham partilhar a mesma rima, e as duas linhas de abertura da secção 12, além disso, calham consistir, tal como as linhas na secção 118, em três caracteres cada uma.

Vimos que no capítulo LXIV existe a passagem:

Quem quer que lhe faça algo irá arruiná-lo; quem quer que se apodere dele irá perdê-lo. (154)

Portanto, o sábio, porque nada faz, nunca arruína nada; mas, por não se apoderar de nada, nada perde. (154a)

Esta passagem não tem qualquer ligação nem com o que se segue nem com o que vai antes. A secção 154 aparece novamente no capítulo XXIX:

Aquele que toma o império e deseja fazer algo com ele, eu vejo que não terá descanso. O império é um vaso sagrado e nada lhe deve ser feito. Quem quer que lhe faça algo irá arruiná-lo; quem quer que se apodere dele irá perdê-lo. (66)

Aqui é dado um contexto diferente à frase de abertura. Se este é, em algum sentido, o contexto original, é impossível dizê-lo, mas é pelo menos mais útil para a compreensão da frase do que a conclusão óbvia de que «o sábio, porque nada faz, nunca arruína nada; e, porque não se apodera de nada, nada perde».

Depois existem casos onde encontramos formulações ligeiramente diferentes daquilo que é essencialmente a mesma passagem. No capítulo XXII encontramos:

Ele não se exibe e, por isso, é conspícuo;

Ele não se considera correto e, por isso, é ilustre;

Ele não se gaba e, por isso, tem mérito;

Ele não se vangloria e, por isso, dura. (50b)

No capítulo XXIV existe isto:

Aquele que se exibe não é conspícuo;

Aquele que se considera correto não é ilustre;

Aquele que se gaba não terá mérito;

Aquele que se vangloria não durará. (55)

É óbvio que estas duas passagens são simplesmente as maneiras positiva e negativa de dizer a mesma coisa.

Tomemos um outro caso. No capítulo LXX encontramos:

As minhas palavras são muito fáceis de compreender e muito fáceis de pôr em prática, contudo ninguém no mundo as consegue compreender ou pôr em prática. (170)

No capítulo LXXVIII temos:

Que o fraco vence o forte,

E o submisso vence o duro,

Todos no mundo sabem, contudo ninguém consegue pôr este conhecimento em prática. (187)

Aqui temos não apenas uma formulação diferente do mesmo dito, mas também uma aparente diferença na substância. Na secção 170 é dito que

«ninguém no mundo as consegue compreender», enquanto na secção 187 é dito que «todos no mundo sabem». A diferença, contudo, é mais aparente do que real. O que o sábio diz é na verdade muito fácil de compreender, e num certo sentido toda a gente o compreende, mas é porque a verdade é tão simples e fácil de compreender que as pessoas inteligentes tendem a achá-la ridícula.

Mas a diferença entre aqueles que compreendem e os que não compreendem é pouco importante, porque são semelhantes na sua incapacidade de agir de acordo com a moral contida nas palavras. Isto parece mostrar que o mesmo dito, no processo de transmissão oral, assumiu formas ligeiramente diferentes em contextos diferentes, mantendo essencialmente a mesma moral.

A obra é, portanto, uma antologia, compilada por mais do que uma mão, e existem pelo menos três maneiras através das quais o material existente foi tratado. Em primeiro lugar, duas ou mais passagens pré-existentes são unidas. Isto é demasiado comum para necessitar de exemplos. Em segundo lugar, uma passagem pré-existente é seguida por uma passagem de exposição. Um bom exemplo são as secções 30 e 30a no capítulo XIII. Em terceiro lugar, uma passagem pré-existente é precedida por uma passagem de exposição. A secção 191 no capítulo LXXIX é um exemplo.

Em casos dos dois últimos tipos, acontece frequentemente que a passagem pré-existente está em rima, ao passo que a exposição que é adicionada está em prosa; mas também acontece por vezes que a exposição adicionada é engendrada de modo a rimar com a passagem original. A secção 7a é um exemplo particularmente interessante porque, ao fazer rimar *chü* com *ch'ü*, o editor estava de facto a revelar que pronunciava *chü* de uma maneira diferente daquela como era pronunciado quando a secção 7 foi composta.

Em todos estes casos, a pista para a edição reside frequentemente no uso de conectivos como *ku* (portanto, assim) e *shih yi* (daí). Naturalmente, estas palavras são frequentemente usadas na sua função própria como elos num argumento consecutivo, mas mais frequentemente encontram-se precisamente onde o elo lógico é mais fraco. Uma leitura cuidadosa dos textos da parte final do período dos Reinos Combatentes com um olho na continuidade do argumento confirmará a impressão de que estas palavras

eram usadas para ligar passagens que têm, de facto, pouca ou nenhuma ligação.

Existe um exemplo claro destas palavras a serem deliberadamente colocadas num tal uso no *Huai nan tzu*. O capítulo 12 desta obra consiste numa coleção de histórias, culminando cada uma delas numa citação do *Lao tzu*. As citações, na maioria dos casos, são de um único capítulo do texto existente, mas em três casos as citações são de dois capítulos diferentes. Em vez de ter a citação de cada capítulo precedida pela fórmula «Lao Tzu disse», uma única fórmula serve para introduzir ambas as citações, que estão separadas pela palavra *ku*. Parece que os editores do *Huai nan tzu* estavam ainda conscientes da função editorial de tais palavras e usavam-nas como uma indicação ao leitor de que as duas partes da mesma citação eram, de facto, de capítulos diferentes do *Lao tzu*.